

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Septiembre-Diciembre de 1936.—Números 161-162.

La cuestión de la epiclesis a la luz de la liturgia mozárabe

Hemos visto en las páginas precedentes de este estudio, cómo según Orígenes la noción especial que caracteriza al Espíritu Santo y le distingue del Padre y del Hijo, es el ser santificador. La importancia de la materia y su aplicación al problema que tratamos, nos obliga a insistir sobre ella. El mismo escritor explicando las palabras de S. Pablo: *Sanctifico el evangelio de Dios, a fin de que la oblación de las gentes sea aceptada, santificada en el Espíritu Santo*, dice: «*Sanctificationis fons Spiritus Sanctus est, et ideo oblatio gentium, quae, Paulo sacrificante, offertur, non per observantiam Legis, sed per Spiritum Sanctum accepta fieri dicitur Deo*». (In epist. ad Rom. PG. t. 10, c. 1268). Un insigne discípulo del Alejandrino, S. Gregorio Taumaturgo, repite el mismo pensamiento en esta forma: «*Confitemur igitur unum Deum verum... et unum Spiritum Sanctum, qui natura et veritate vim habet omnia sanctificandi, id est, ex substantia Dei deificus*». (PG. t. 10, c. 1115).

La naturaleza del Espíritu Santo es santa por esencia, no por participación y por eso de El reciben la santidad las criaturas: dice S. Basilio: *Creaturae siquidem inducta est aliunde sanctimonia; Spiritui vero sanctitas complete est naturae*. Ideoque non sanctificatur sed sanctificat». (De Sp. Sto. n. 32. PG. t. 32, c. 155). Y en otro lugar: «*Filius autem et Spiritus Sanctus fons est sanctimoniae, unde rationalis quaeque creatura, pro virtutis ratione sanctificatur*». (Epist. VIII, a 2. PG. t. 32, c. 250). Y aún más: «*Quidquid autem adventitiam sanctitatem habet capax est militiae; at Spiritus Sanctus, cum secundum essentiam sanctus sit, fons appellatur sanctitatis*». (Epist. CXLVIII. PG. t. 32, c. 622). Mas no hemos de creer que el Hijo no tiene parte en esa santificación, que como propia atribuimos al Espíritu Santo, constitutiva de su personalidad y argumento eficaz para darnos a conocer su naturaleza divina: «Inquiren-

tes an a solo sancto Spiritu bonorum largitio originem habens, ita ad dignos perveniat, rursus a Scriptura huc deducimur ut largitionis bonorum, *quae Spiritus Sanctus in nobis efficit*, auctorem et causam Unigenitum Deum esse credamus» (Ep. XXXVIII, n. 4. PG. t. 32, c. 330). Es esta una idea digna de ser tomada en cuenta para explicar teológicamente la realización del misterio eucarístico.

S. Atanasio infiere también la divinidad del Espíritu Santo de su poder santificador: «Si porro, Spiritus communicatione, divinae naturae consortes efficimur, nemo certe, nisi insanus dixerit Spiritum non Dei, sed creatae naturae». (Ep. I ad Serap. n. 24, PG. t. 26, c. 586).

Lo mismo habla el gran catequista S. Cirilo de Jerusalén: «Est igitur Sanctus Spiritus maxima potestas, divinum quiddam et investigabile. Vivit enim et rationabilis est, *santificator rerum a Deo per Christum effectarum*». (Catech. XVI, n. 3. PG. t. 33, c. 912). Y luego: «Verum adstitit auxiliator Paraclitus Spiritus, quod omnem intelligentem naturam sanctificat». (Ib. n. 31).

Pero es S. Crisóstomo el que más materiales nos ofrece para conocer su pensamiento sobre este punto. En su obra *De sacerdotio*, nos representa al sacerdote, preparado a ofrecer el incruento sacrificio. El Antiguo Testamento le ofrece los colores para pintarnos el cuadro: «Stat enim sacerdos, non ignem gestans, *sed Spiritum Sanctum*; preces multo tempore fundit, non ut fax demissa caelitus apposita consummat, sed, ut gratia in sacrificium delapsa, per illud omnium animos inflammet, et argento igne purgato splendiores exhibeat». (III, 4. PG. t. 48, c. 642). El fuego del Espíritu Santo es el que ha de consumir el sacrificio y causar, al mismo tiempo, sus efectos saludables en las almas, inflamándolas y purificándolas más que la plata en el crisol.

Los fieles de Antioquía no debían guardar siempre aquel recogimiento que es debido a tan alto misterio, y el santo predicador los reprende en estos términos: «¿Que haces, oh hombre? Cuando el sacerdote está en pie ante la sagrada mesa, extendidas las manos al cielo, *«invocans Spiritum Sanctum ut adveniat, ut proposita dona contingat*, magna quies, magnum silentium; quando Spiritus gratiam suam tribuit, quando descendit, quando proposita dona contingit, quando ovem mactatam et consummatam cernis», entonces te excitas, alborotas, riñes, disputas? (*De caemet, et Crucen.*, 3. PG. t. 49, c. 397, s.)

En otro discurso la conducta impía de Judas y su desastrada suerte le da ocasión para exhortar a los fieles a la debida reverencia hacia este misterio. Hecho el relato de la institución divina de la Eucaristía en la última Cena, prosigue: Hora es de acercarnos a esta sagrada mesa.

Acérquense todos con la debida gravedad y atención: no haya entre vosotros ningún Judas, ningún traidor, ninguno infecto del veneno de la infidelidad, ninguno que no lleve en la mente lo que expresa con los labios. Cristo está presente, El es el que preparó esa mesa, El quien la enriqueció. No es un hombre quien hace que los dones puestos en el altar se conviertan en el cuerpo y en la sangre de Cristo; en el mismo Cristo, el que por vosotros fué crucificado. «Figuram implens stat sacerdos verba illa proferens; virtus autem et gratia Dei est. *Hoc est corpus meum*, inquit. *Hoc verbum transformat*. (μεταρρυθμίζει) *ea quae proposita sunt*». Y como aquellas palabras de Dios: «*Creced y multiplicaos y llenad la tierra*, confirieron a la humanidad la virtud de procreación»: *vox ita haec semel prolata, in ecclesiis ad unamquamque mensam, ab illo ad hodiernum usque tempus et usque ad adventum ejus, sacrificium perfectum efficit*». (De prodit. Judae, homil. I, n. 6. PG. t. 49, c. 380). Este pasaje, que leemos repetido en la homilía segunda sobre el mismo asunto, pone bien de manifiesto el pensamiento del santo predicador sobre las palabras esenciales de la *anádora*, que son las mismas de la institución. Pero el Espíritu Santo no podía estar ausente de este acto santo y santificador. Así lo dice en otro pasaje. Todos los misterios de la Iglesia se realizan por la gracia del Espíritu Santo, y no puede ser una excepción el de la Eucaristía: «*corpus enim et sanguis mysticus non fiunt absque Spiritus gratia*, neque sacerdotes habuissimus, neque enim has ordinationes *sine tali descensu fieri est possibile*». (De resur. mort. n. 8. PG. t. 50, c. 432). Este pensamiento lo desarrolla en una homilía *De sancta Pentecoste*, en la cual, explicando a los fieles el alto sentido de la respuesta que dan al obispo celebrante, *et cum Spiritu tuo*, dice que con esa respuesta «vobismet ipsis in memoriam revocatis nihil eum praestare, qui adest, neque naturae humanae opera esse proposita dona, *sed praesentem Spiritus gratiam, et ad omnia advolantem, mysticum illud perficere sacrificium*. Licet enim homo sit is qui adest, Deus est tamen qui per ipsum operatur». (Hom. I, n. 4. PG. t. 50, c. 458 s.) No nos detendremos a investigar si está en la verdad S. Crisóstomo cuanto interpreta la frase litúrgica *et cum Spiritu tuo* en la forma que lo hace, pero sí le agradeceremos que tan claramente nos diga que el místico sacrificio se realiza por la gracia del Espíritu Santo, después de habernos dicho antes que era por las palabras de Jesucristo.

En sus homilías sobre S. Mateo habla, como no podía menos, de la institución de la cena. La mesa, dice, no era de plata, ni de oro el cáliz en que dió su sangre a los discípulos: «*sed tamen omnia illa pretiosa erant et tremenda, quia omnia Spiritu Sancto repleta erant*». Y hecha esta so-

lemne afirmación, descende a la vida práctica recomendando el amor a Cristo desnudo, que existe en el pobre, según la palabra del Salvador. Luego añade: «Nam is qui dixit: *Hoc est corpus meum*, et verbo rem firmavit, idem ipse dixit: *Esurientem me vidistis et non nutrivistis*». (Hom. L, n. PG. t. 58, c. 508). Y más adelante recomienda el fervor en la santa comunión y trae a propósito el ansia con que los niños buscan el pecho de la madre, para concluir: «Cum eodem studio nos ad hanc accedamus mensam, et *ad mammillam spiritualis poculi*; imo vero majore cum studio, ut lactentes pueri, *gratiam Spiritus attrahamus*. Unus nobis sit dolor, si hoc spirituali alimento privemur». (Hom. LXXII, n. 5. PG. 58, c. 744). Después de haber afirmado que los dones del altar estaban llenos del Espíritu Santo, nada más natural que exhortarnos a buscar en ellos la gracia del mismo Espíritu divino. Cuando se trata de algo que santifica es preciso acudir al Espíritu santificador. Es muy de notar este lenguaje, con el cual el nuestro suele guardar poco parecido.

En sus homilías sobre el capítulo VI de S. Juan, nota el Santo un progreso en la exposición del Señor. «Primo de divinitate sua disputat dicens: *Ego sum panis vitae*». Después habla de su cuerpo cuando dice: «*et panis quem ego dabo caro mea est*». Y termina: «Etenim ille, propter Deum Verbum, panis est; quemadmodum hic, *propter advenientem Spiritum*, panis coelestis efficitur». En aquel se habla del misterio de la encarnación, en el cual el Verbo, que es Dios, se hace carne; en este se trata del pan que, por la venida del Espíritu Santo, se hace pan celeste, el cuerpo de Cristo». (Hom. XL, n. 2. PG. t. 59, c. 253). Los magos adoraron a Jesús niño puesto en el pesebre y asistido de su Madre «tu vero non in praesepe respicis, sed in altare; non mulierem tenentem, sed sacerdotem adstantem et *Spiritum cum ubertate magna in proposita (dona supervolantem)*». (Hom. in I Cor. XXIV, n. 5. PG. t. 61, c. 204). Termine-mos con el siguiente pasaje, en que de nuevo afirma que el sacrificio eucarístico se realiza con las palabras de Jesucristo: «Sicut enim verba, quae Deus loquutus est, *eadem sunt quae sacerdos dicit*; sic oblatio eadem ipsa est, ut et baptisma quod dedit». Y así todo es aquí misterio de fe. El Espíritu descende de repente sobre Cornelio, porque se había posesionado primero de su corazón dándole la fe. «Et hoc igitur corpus Christi est et illud; qui vero putat hoc minus illo esse, *is nescit Christum etiam adesse et operari*». (Hom. in II. Tim. II, n. 4. PG. t. 62, c. 612). Como es el mismo Espíritu que se confería antes visiblemente y el que se confiere ahora por el bautismo de una manera invisible; así es uno mismo Cristo que realizó el misterio eucarístico en la cena y el que lo realiza por medio del sacerdote al proferir sus palabras.

La suma de estos textos se reduce a tres puntos, que no ofrecen dificultad ninguna y que ya hemos visto afirmados por los Padres anteriormente citados: 1.º el misterio de la Eucaristía se realiza por las palabras evangélicas que el sacerdote pronuncia. 2.º Estas palabras han recibido este poder misterioso de Jesucristo. 3.º Pero la obra de la transformación, de la santificación de los dones, es del Espíritu Santo. 4.º A esta primera santificación que hace del sacrificio, se sigue la segunda, de los fieles, por la participación del sacrificio mismo y de la comunión. Todo esto es obra de Dios, uno y trino; pero como obra santificadora se atribuye por apropiación al Espíritu Santo.

A la luz de estos principios que resumen la doctrina de S. Crisóstomo y de los demás Padres orientales, nos será fácil entender las palabras del Damasceno, que vamos a transcribir. Este Padre es el compilador de la ciencia patristica griega, y como tal venerado y seguido por las iglesias orientales. Dice pues en su *De fide orthodoxa*: Dios mostró su bondad en la creación de las cosas y especialmente en crear al hombre a su imagen y semejanza. El pecado de Adán y su muerte espiritual hizo necesaria la obra de la encarnación del Verbo, por la cual se confiere al hombre un segundo nacimiento divino. Cristo es el segundo Adán, el padre de la humanidad reparada, de quien hemos de recibir la natividad espiritual y el alimento así mismo espiritual con que la nueva vida se sustenta. La natividad se nos confiere por el agua y el Espíritu, esto es, por el bautismo; el alimento es el pan de vida, nuestro Señor Jesucristo, que bajó del cielo. El cual, habiendo de sufrir voluntariamente la muerte por nosotros, la misma noche que había de ser entregado «*testamentum novum sanctis suis discipulis et Apostolis, atque per eos universis; qui in ipsum crederent, condidit*». Reunidos los suyos en el cenáculo de la santa Sión, cumplido el testamento antiguo, lavó los pies a los discípulos, dándoles con esto un símbolo del santo bautismo, «*deinde frangens panem, porrexit eis, dicens: Accipite et comedite, hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum*. Simili quoque modo calicem vino et aqua temperatum accipiens, impertivit eis, dicens: *Bibite ex hoc omnes; hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum; hoc facite in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibitis, mortem Domini annuntiatis et resurrectionem ejus confitemini, donec veniat*».

¿Pero cómo demostrar que efectivamente en el pan y en el cáliz tenemos el cuerpo y la sangre de Cristo? La palabra de Dios es viva y eficaz, y hace todo cuanto el Señor quiere. En los días de la creación dijo Dios: Hágase la luz, hágase el firmamento, etc., y la luz vino a la existencia, y

el firmamento separó las aguas primitivas y se completó la obra divina con la formación del hombre. Cuando el Verbo de Dios quiso encarnarse se formó, sin ninguna intervención de varón, en el seno de la Virgen un cuerpo perfectísimo. «Cur demum panem corpus, vinum item et aquam, sanguinem suum efficiendi potens non sit?» En el principio Dios, no sólo creó las plantas y los animales; pero les dió el poder de procrear, y hasta el día de hoy y hasta el fin, en virtud de aquel precepto divino se prosigue la obra de la creación. Pues de la misma suerte dijo Dios: «*Hoc est corpus meum, et Hic est sanguis meus, et Hoc facite in meam commemorationem*, idque omnipotenti ejus praecepto, donec veniat, efficitur (ita quippe dictum est *donec veniat*) per invocationem huic novae segeti imbre superveniente, Spiritus Sancti nimirum obrumbrante virtute».

La tierra no germinaría las plantas, a pesar del antiguo precepto, si faltase la lluvia; así también en este misterio, además de las palabras divinas se requiere la intervención del Espíritu Santo. «Velut enim quidquid fecit Deus, id Sancti Spiritus fecit opera; ita nunc quoque Spiritus Sancti operatione facta sunt, quae naturae modum excedunt, quaeque nisi fide sola nec capi queunt, nec intelligi». La Virgen preguntaba cómo se verificaría en ella el misterio anunciado, y el ángel le contesta: El Espíritu Santo vendrá sobre tí. Tú preguntas ahora cómo el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre, y yo te respondo: «*Spiritum Sanctum supervenire, et ea facere, quae sermonem conceptumque omnem procul exsuperant*». Este mismo concepto repite pocas líneas más adelante. Si me preguntas cómo el pan y el vino se transmutan en el cuerpo y en la sangre de Dios, bástete oír «*hoc fieri per Spiritum Sanctum, quemadmodum et ex sancta Dei genitrice Dominus sibiipsi carnem assumpsit, quae in se ipso subsisteret*». Y no hay sobre esto nada más que investigar, sino que «*Dei sermo verax efficax est, atque omnia potest; modus vero investigari prorsus nequit*».

Todavía se atreve a enunciar una comparación. Como el pan y el vino tomados en alimento se transforman en la sustancia del que los come; «*sic panem qui in prothesi praeparatus fuit, vinum item et aquam per Spiritus Sancti invocationem et adventum, modo qui naturae viribus et conditione sublimior est, in Christi corpus et sanguinem converti, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem*».

¿Qué puede significar esa invocación y venida del Espíritu Santo? Después de haber leído los textos de los Padres anteriores sobre la acción del Espíritu Santo en la realización de los divinos misterios, ¿será difícil entender este pasaje del Damasceno en otro sentido que el expuesto anteriormente? La palabra de Cristo, como palabra de Dios, es palabra viva y

poderosa para transformar el pan y el vino en el cuerpo y en la sangre del Señor; como es poderosa la palabra divina que confiere fecundidad a las plantas y animales; pero su efecto es obra del Espíritu santificador. La palabra invocación, epiclesis, que aquí trae el Damasceno, como los Padres que dejamos citados, no se refiere a la oración especial que llena hoy este hombre; sino al conjunto de las oraciones de la *anáfora* o del canon, según la terminología latina. Muy mala exégesis sería ésta de dar a un vocablo corriente una significación técnica, cuando tal tecnicismo no existía en tiempo del autor y cuando él no ha hecho ninguna división en los elementos de la liturgia eucarística. Nos maravilla la actitud de ciertos teólogos católicos, que quieran ver en S. Juan Damasceno el principio de una desviación doctrinal en la teología ortodoxa. Que los teólogos griegos se lo atribuyan es natural, porque desde hace muchos siglos viven demasiado preocupados con el deseo de acentuar sus puntos de división de la Iglesia Romana. Pero esto mismo debe ponernos en guardia contra tales interpretaciones. El lenguaje del santo Doctor no debe extrañarnos. Es el tradicional. Lo que sí nos maravilla es que en los dos cortos párrafos que dedica a tratar de los frutos de la Eucaristía conceda tan poca parte al Espíritu Santo. He aquí sus únicas palabras: «Caro quippe Domini spiritus vivificus est, *utpote quae ex vivifico Spiritu concepta sit*». Siempre la referencia a la encarnación, como si ésta se renovara cada día en la consagración del pan y del vino.

* * *

No estará demás añadir aquí, para conclusión de este punto, que tal doctrina acerca de la consagración realizada por la proclación de las palabras evangélicas y mediante la virtud del Espíritu Santo, no es extraña a los doctores occidentales antiguos, por más que nosotros la hayamos echado un poco en olvido.

En el siglo ix floreció en León un clérigo por nombre Floro, muy erudito en la lección de los Padres, de cuyas sentencias compuso un opúsculo *De expositione missae*. En él notamos la presencia de la Trinidad en el canon. Las oraciones de que se compone se dirigen «juxta regulam fidei et morem Ecclesiae ad clementissimum Patrem, cujus erga nos peccatores et indignos tanta exstitit clementia et misericordia». Pero estas mismas oraciones las eleva el sacerdote al Padre «in hoc Spiritu adoptionis, qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus», y las dirige «per Jesum Christum Filium suum Dominum nostrum, per quem omnis supplicatio et petitio nostra ad Deum dirigi debet» (n. 43). Si ahora venimos a precisar el modo de la realización del misterio eucarístico, el mism

autor comentará, al declararnos la oración *Quam oblationem*, diciendo: «Hoc namque dicitur ratum quod est immobili ratione firmum et invulsum. Sit quoque, *ejusdem Spiritus Sancti operante virtute*, rationabilis et per haec omnia singulariter Deo grata et acceptabilia, ut, quamvis de simplicibus terrae frugibus sumpta, divinae benedictionis ineffabili potentia efficiatur corpus et sanguis Unigeniti Dei» (n. 59). Y pocas líneas más adelante: «Novus Christus non nascitur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus *ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur*». Sin embargo, de esto dirá después que en toda la Iglesia el sacrificio se celebra con las palabras que el Señor pronunció en la última cena. «*Christi ergo virtute et verbis semper consecratur et consecratur. Illius sermo est qui caelestia sacramenta sanctificat*. Ille in sacerdotibus suis quotidie loquitur... *Ipse ex Spiritus paracliti virtute et caelestis benedictione sanctum corpus et sanguinem suum esse perficit*» (n. 60. PL. t. 119, c. 51 s.)

Otro autor de la misma época, insigne por su ciencia y santidad, San Pascasio Radberto, en su obra *De corpore et sanguine Domini*, abunda en las mismas ideas de Floro. Veamos algunos textos: «Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem *consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari*, creando vero quotidie pro mundi vita, mystice immolari, ut, *sicut de Virgine per Spiritum Sanctum vera caro sine coitu creatur*, ita *per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur*». Casi igual dicen las palabras que siguen: «Et ne mireris, o homo, neque requiras naturae ordinem; sed, si carnem illam vere credis de Maria Virgine in utero sine semine potestate Spiritu Sancti creatam, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc *quod conficitur in verbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex Virgine*» (Cap. IV, PL. t. 120, c. 1277).

S. Pedro Damiano discutiendo en su *Liber qui dicitur gratissimus* el valor de los sacramentos administrados por sacerdotes indignos, responde al viejo argumento, que no puede comunicar el Espíritu Santo quien no le posee por estar en pecado, y dice: «Quaero ergo, cum sanctus sacerdos caeleste illud munus, *quod virtute Sancti Spiritus vivificatum est et sanctificatum* atque, ut confidenter loquar, *ejusdem divini Spiritus gratia veraciter plenum*, scelerato forte cuilibet porrigit, *numquid propterea Spiritus Sanctus dominicum corpus deserit?*» (Cap. IX. PL. t. 145, c. 110). Sin duda que no. El Espíritu divino, que, al ser pronunciadas las palabras de la institución sobre el pan y el vino, desciende sobre ellos y los santifica y llena de su gracia, no los abandona luego porque un mal

ministro o un fiel en pecado las reciba, aunque las reciban no para su santificación, sino para su juicio, como dice el Apóstol.

Si ahora queremos dar a esta doctrina una expresión escolástica, diremos que las palabras de la consagración son por la institución de Jesucristo, como el instrumento de la consagración, pero esto es obra propia de la causa principal, o sea del Espíritu Santo. Lo mismo tenemos en los demás sacramentos. Jesucristo, en virtud de su poder soberano, es el autor de los sacramentos, el que determina la materia y la forma de cada uno y les confiere virtud santificadora. Pero esta virtud no excede los límites de la causalidad instrumental, la cual se actualiza sólo por la intervención y gracia del Espíritu Santo, que es el agente principal. Esta gracia está de modo transeunte en los seis sacramentos, que se hacen cuando se administran; pero se halla de un modo permanente en la Eucaristía, por cuanto, aun después de completado el sacrificio, permanece en el sacramento el cuerpo y la sangre de Jesucristo, lleno de gracia y de virtud.

Veamos ahora cómo se aplica esta doctrina a las diversas epiclesis de las antiguas liturgias orientales.

* * *

El más antiguo documento sobre la Eucaristía pudiéramos decir que es el cap. VI de S. Juan, en que Jesús anuncia la institución de este sacramento y habla de su naturaleza y de sus efectos, pero nada del modo de realizarse. Los Sinópticos nos cuentan en cambio el hecho de la institución en la noche solemne de la despedida y de la prisión de Jesús. San Pablo, en I Cor. XI, 20-34, nos refiere como recibido del Señor lo que cuentan los Sinópticos, con algunas declaraciones sobre los requisitos para participar dignamente de la Cena del Señor. Los capítulos 9, 10, 14 de la *Didaque*, por interesantes que sean para la historia de la Eucaristía, no añaden nada a nuestras informaciones precedentes sobre la liturgia eucarística (1).

Es S. Justino el primero que nos da en su I Apología c. 65-77, una descripción de la liturgia cristiana, de la cual lo más pertinente a nuestro propósito son las palabras siguientes: «Atque ut supra diximus, ubi precari desiimus, panis adfertur et vinum et aqua, et antistes precatur una cum gratiarum actionibus pro viribus sursum mittit et populus acclamat dicendo Amen; eaque de quibus gratiae actae sunt, cum

(1) A no indicar otra cosa, utilizamos en este estudio los *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, editados por J. Quasten en el *Florilegium Patristicum* de B. Geyer J. Zellinger. Bonn, P. Hanstein, 1935-1936.

unoquoque communicantur et iis qui absunt per diaconos mittuntur.

Y luego en forma más compendiosa repite lo mismo. Deinde antistiti fratrurn adfertur panis et poculum aquae et vini aqua mixti; quibus ille acceptis, laudem et gloriam Patri universorum per nomen Filii et Spiritus Sancti sursum mittit et gratiarum actionem pro eo, quod hisce ab eo dignati sumus, prolixè instituit». A estas preces responde el pueblo con el Amén. Luego el pan y el vino, sobre el cual se pronunció la acción de gracias o la eucaristía, son distribuídas a los presentes o llevadas a los ausentes por los diáconos. No tomamos esto como un pan o una bebida común «sed quemadmodum per logum Dei incarnatus Jesus Christus Servator noster et carnem et sanguinem pro salute nostra habuit; ita cibum super quo logum ab eo ortum devocando gratiae actae sunt, ex quo sanguis et carnes nostrae per mutationem aluntur illius incarnati Jesu et carnem et sanguinem esse didicimus». Esta es la enseñanza que nos han transmitido los Apóstoles en sus comentarios, que llamamos Evangelios, «Jesum, accepto pane, gratiisque actis, dixisse: *Hoc facite in meam commemorationem, hoc est corpus meum*; et calice similiter accepto actisque gratiis, dixisse: *hic est sanguis meus*, et solis ipsis dedisse» (c. 55 s.)

Por de pronto tenemos aquí las oraciones largas en que se hace mención de las tres divinas personas. Así mismo se refiere «la palabra divina» por la que se realizó el misterio de la encarnación y se realiza también el misterio eucarístico. La realidad de ese misterio la conocemos por el relato de la institución que nos han conservado los evangelios. Para la recta inteligencia de esta «palabra» λόγος, será bien notar que en varios pasajes de su apología, S. Justino atribuye al Logos, y no al Espíritu Santo, la realización del misterio de la encarnación (cf. c. 33, 6; 46, 5).

¿Será esto suficiente para que podamos establecer alguna afirmación categórica sobre el uso y sentido de la epiclesis como aquí la entendemos? Nos parece que no. Lo más natural y prudente será proseguir el estudio de los documentos posteriores y ver si derraman alguna mayor luz sobre las palabras de S. Justino y sobre el problema.

La descripción de la liturgia que nos da S. Justino aunque inspirada en la romana, por su forma tan general seguramente que no refleja la propia de ninguna iglesia, sino aquella en que todas convenían. No así la conservada por S. Hipólito, en su *Tradición Apostólica* que, según las postreras investigaciones de los críticos, responden a la liturgia romana de la primera mitad del siglo III. Aunque la obra fué escrita en griego, no se conserva sino en una antigua e incorrecta versión latina y en otras orientales. Comienza por darnos la fórmula con que «episcopus ordi-

tur electus ab omni populo». Sigue luego la misa, que él mismo celebra, a partir del ósculo de paz y de la oblación. La oración eucarística es breve. Comienza con el embolismo, que sirve hoy de introducción al prefacio, sigue luego la oración de acción de gracias a Dios Padre, que en los últimos tiempos envió a su Unigénito Hijo para realizar la obra de la salud humana, «qui cum traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet, et justos inluminet, et terminum figat, et resurrectionem manifestet, accipiens panem, gratias tibi agens, dixit: *Accipite, manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem, dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur: quando hoc facitis, meam commemorationem facitis*».

Dicha esta primera oración, que abarca lo que va del prefacio a la consagración, sigue una segunda que empieza: «Memores igitur mortis et resurrectionis ejus, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare». La primera parte es un comentario al precepto divino «quando hoc facitis, meam commemorationem facitis». Que en ese comentario se habla de la oblación del pan y del cáliz, nadie lo tomará como un indicio de que el misterio no está aun realizado. Sigue luego lo más importante de esta oración: «Et petimus, ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae, in unum congregans de omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per Puerum tuum J. C., per quem tibi gloria, etc.» Como en tantas epiclesis mozárabes hemos visto, se pide el Espíritu Santo para obtener como fruto del sacrificio, la congregación de todos en la unidad de la Iglesia, la plenitud del Espíritu Santo y la confirmación en la fe verdadera. Todo esto no dice nada que no esté perfectamente de acuerdo con la más severa doctrina católica.

* * *

Después de la tradición romana veamos los testigos de la alejandrina. Ponemos en primer lugar el papiro egipcio de Der-Balyzeh, que contiene una oración por los fieles, un prefacio terminado con el Sanctus, una invocación del Espíritu Santo, la institución, la *anamnesis* o recordación y una oración ante communionem, todas ellas muy breves. Las transcribiremos a partir de la epiclesis: «Reple et nos gloria tua, quae apud te est, et mittere dignare Spiritum Sanctum tuum in has creaturas, et fac panem quidem corpus Domini, et Salvatoris nostri J. C., calicem autem sanguinem novi Testamenti». Prescindiendo del lugar que ocupa antes de la consagración, nada encontramos en esta oración que no hayamos

visto repetido en la liturgia mozárabe y en los Padres. La primera súplica está inspirada en las postreras palabras del Sanctus «plena est omnis terra gloria tua». A ella sigue la del Espíritu Santo, a quien se atribuye la realización del misterio eucarístico y sus efectos santificadores en las almas. Nada hay en la oración que indique que el misterio se realiza precisamente por virtud de las palabras mismas de la oración y no por las siguientes de la institución: «*Quia Dominus noster J. C., in qua nocte tradebatur, accepit panem eumque benedicens et gratias agens fregit deditque discipulis suis et apostolis dicens: Accipite et manducate omnes ex eo: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur in remissionem peccatorum. Similiter postquam cenavit accipiens calicem benedixit et bibit et dedit eis dicens: Accipite, bibite ex eo omnes: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum. Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem illum bibetis, mortem meam annuntiate et resurrectionem meam confitemini*».

En medio de la variedad que tienen todas las demás partes de las anáforas antiguas, es muy de admirar la fidelidad con que reproducen el relato de la institución. Fidelidad substancial, ya que otra no la permiten las variantes de los cuatro textos auténticos. Las palabras que siguen constituyen la *anamnesis* y comentan el mandato del Señor: «Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur et deprecamur».

La última oración que carece del principio, pide al Padre los frutos de la comunión: «...repleti gratia doni tui in virtutem Spiritus Sancti, in confirmationem et augmentum fidei, in spem futurae vitae aeternae per D. N. J. C., per quem tibi Patri gloria cum Sancto Spiritu in saecula. Amén».

No hay, creemos, en toda esta *anáfora* nada que no esté conforme con la doctrina de los Padres antes expuesta, nada que constituya una dificultad teológica contra la doctrina eucarística.

El Egipto nos ofrece todavía el Eucologio de Serapión, obispo de Te-muis, amigo de S. Antonio y de S. Atanasio. Contiene hasta 32 oraciones, sino compuestas, a lo menos coleccionadas por él, de las cuales 22 pertenecen a la misa. Pero a nuestro propósito sólo interesa la oración XIII, que va dirigida al Padre y empieza en la forma clásica de las oraciones eucarísticas: «Dignum et justum est, te increatum Patrem Unigeniti J. C. laudare...» Y prosigue largamente los motivos de las divinas alabanzas, hasta terminar con el *Sanctus*, que comenta diciendo: «Plenum est caelum, plena est et terra gloria tua magnifica. Domine virtutum. Imple etiam hoc sacrificium virtute tua et communicatione tua; tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruentam». Estas palabras

nos llevan a lo que parece el centro de la *anáfora*: «Tibi obtulimus hunc panem, similitudinem corporis Unigeniti. Hic panis sancti corporis est similitudo, quoniam Dominus J. C. in qua nocte tradebatur, accepit panem, etc.» Y pronunciada la forma del pan, la glosa diciendo: «Propterea et nos similitudinem mortis celebrantes panem obtulimus et deprecamur: Per hoc sacrificium reconciliare nobis omnibus et propitiare, Deus veritatis, etc.» Sigue luego la segunda parte: «Obtulimus etiam calicem, similitudinem sanguinis, quoniam Dominus J. C., accepit calicem, etc.» Y termina como arriba: «Propterea obtulimus etiam nos calicem similitudinem sanguinis adhibentes».

Concluido el relato de la institución con las glosas mencionadas, sigue la epiclesis, en esta forma singular: «Adveniat Deus veritatis, sanctum Verbum tuum super hunc panem, ut panis fiat corpus Verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis veritatis; et fac ut omnes communicantes remedium vitae accipiant ad curandum omnem morbum, etc.» Y prosigue largamente pidiendo los frutos de la comunión y del sacrificio para toda la Iglesia. Algunos autores fundados en este pasaje y en ciertos textos de los Padres de este periodo, afirman el uso corriente de una epiclesis o invocación del Verbo. De ser cierta tal sentencia sin duda debió tener su origen en el empeño de poner más de relieve su divinidad tan combatida entonces por los arrianos, como después se insistió en la invocación del Espíritu Santo por una razón análoga. Ya mencionamos atrás el valor que la Iglesia concedía a la liturgia como medio de instrucción, y es muy natural que las contiendas dogmáticas tuvieran su influencia en el desarrollo de la liturgia. Ni a la primera súplica «ut panis fiat corpus, ut calix fiat sanguis veritatis» le hemos de conceder otro valor que el de tantas epiclesis mozárabes, iguales a ésta, que dejamos copiadas.

* * *

S. Cirilo de Jerusalén nos da en sus catequesis mistagógicas la exposición de la liturgia jerosolimitana, sin el texto, o con el texto incompleto. Estas catequesis fueron predicadas en la mitad del siglo IV en la basílica del Sto. Sepulcro a los catecúmenos o neófitos. Son cinco, las XIX-XXIII de la serie, dirigidas en la semana de pascua a los recién bautizados. Las dos primeras tratan del bautismo, la tercera, de la confirmación y la cuarta y quinta de la Eucaristía y de la misa.

Ante todo, citemos un texto interesante tomado de la catequesis XIX, n. 7, que dice así: «Quemadmodum unum panis et vinum Eucharistiae *ante sanctam adorandae Trinitatis invocationem* communis panis et vinum erat, invocatione autem facta, panis fit corpus Christi», algo así ocurre

con los manjares ofrecidos a los ídolos, que quedan profanados con la invocación de los demonios. Es de notar en este pasaje el sentido de la palabra *invocación de la Trinidad*, que se extiende al canon todo. El pensamiento dominante de los Padres es la Trinidad revelada en todas las obras divinas. A esto se añade el poco empeño en señalar el momento preciso o la oración a la que va ligada la realización del misterio.

A propósito de la unción nos ofrece un texto semejante: «*Nam sicut panis Eucharistiae post invocationem Spiritus Sancti non est vilis panis, sed corpus Christi; ita sanctum illud unguentum non jam nudum neque, si quis ita dicere malit, commune unguentum est post invocationem, sed Christi donum et Spiritus Sancti per praesentiam divinitatis ejus efficiens fit... Ac dum unguento visibili corpus ungitur, sancto et invisibili Spiritu anima sanctificatur*» (Catech. XXI, n. 3). Aquí realiza la Eucaristía la invocación del Espíritu Santo, y el unguento por el que el alma es santificada, es don de Cristo y del Espíritu Santo; pero eficaz para santificar por la presencia de la divinidad del mismo Espíritu. Es el mismo cuidado que se echa de ver en los Padres de salvar la doctrina trinitaria en la realización de los misterios divinos.

Por lo que toca al misterio eucarístico es sobre manera importante el comienzo de la catequesis XXII, n. 1. El discurso fué precedido de la lectura de S. Pablo, I Cor. XI, 23 ss.: «*Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis*». El orador prosigue luego: «*Et haec beati Pauli institutio idonea est ad certos vos faciendos de divinis mysteriis quibus digni habiti corporei et consaguinei Christi facti estis. Ille enim modo clamavit: Quoniam in qua nocte tradebatur, etc... Cum igitur ipse pronuntiaverit et dixerit de pane «hoc est corpus meum» quis audebit deinceps ambigere? Et cum ipse adseveraverit et dixerit «hic est sanguis meus» quis dubitaverit umquam dicens hunc ejus non esse sanguinem?*» Las palabras del Señor referidas por el Apóstol nos certifican de la realidad del misterio. ¿Será posible que no nos digan nada de su realización? ¿Podemos admitir que el autor nos obligue a esperar la invocación del Espíritu Santo para que llegue a ser verdad lo que dicen las palabras tan ponderadas del Señor?

La última catequesis expone la misa de los fieles, que comienza con el lavatorio de las manos. Después de comentar el embolismo del prefacio y declarar el sentido de éste que concluye con el *Sanctus*, añade estas importantes palabras: «*Deinde postquam nosmet ipsos per has spirituales laudes sanctificaremus, Deum clementissimum exoramus, ut emittat Sanctum Spiritum super dona proposita, ut faciat panem quidem corpus Christi, vinum vero sanguinem; quodcumque enim adtigerit Spiritus*

Sanctus, id sanctificatum et transmutatum est» (Catech. XXIII, n. 7). Sin duda que aquí el santo catequista habla de la invocación del Espíritu Santo, o sea de la epiclesis; pero no hay que echar en olvido que no hizo memoria de las palabras de la institución antes tan ponderadas. En todo caso no vemos aquí otra cosa que la doctrina atrás expuesta de que la santificación de la Eucaristía, así en la transubstanciación, como en la consiguiente a ella, en obra del Espíritu santificador. Las palabras de la epiclesis nos declaran el misterio, pero éste se realiza al proferir el sacerdote las palabras de Cristo ¿No hay nada en estas palabras de S. Cirilo que nos impida aplicar la doctrina general de los Padres? Para nosotros, educados en la Escolástica, la dificultad está en que echamos de menos la doctrina sobre la materia y la forma de los sacramentos, y en lugar de ella nos hallamos con la doctrina de operación común de la Trinidad y de las especiales atribuciones a cada una de las divinas personas, que tiene su realización en los sacramentos, con que no estamos familiarizados.

* * *

Las *Constituciones Apostólicas* en su libro VIII nos ofrecen una liturgia, que según el juicio de los eruditos corresponde a la iglesia antioquena de fines del siglo iv. Introducido con el embolismo clásico comienza el prefacio: «Vere dignum et justum, ante omnia laudare te verum Deum, etc.», y prosigue largamente las alabanzas de Dios admirable en las obras de la creación y en la historia del Antiguo Testamento, terminando con el *Sanctus*. Luego empieza una segunda oración: «Sanctus etiam Unigenitus Filius tuus, Dominus noster et Deus J. C., etc.», y la prosigue recordando los misterios del Nuevo Testamento hasta la exaltación del Señor, para volver un poco atrás en él: «Memores igitur eorum quae propter nos pertulit, gratias agimus tibi, Deus omnipotens, non quantum debemus, sed quantum possumus, et mandatum ejus implemus. *In qua enim nocte tradebatur, sumpsit panem sanctis et immaculatis manibus suis et elevatis oculis ad te Deum suum et Patrem, fregit ac dedit discipulis suis dicens: Hoc est mysterium Novi Testamenti, accipite ex eo, manducate: Hoc est corpus meum, quod pro multis frangitur in remissionem peccatorum, Similiter calicem ex vino et aqua mixtum sanctificavit et dedit iis dicens; Bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum; hoc facile in meam commemorationem; quotiescumque enim manducabitis panem hunc et bibetis hunc calicem, mortem meam annuntiabitis, donec veniam*». En esta oración como en todas las semejantes a ella, no obstante las glosas añadidas,

se mantienen inalterables las palabras sacramentales, *hoc est corpus, etc., hic est sanguis, etc.*, y ni más ni menos, el mandato de hacer otro tanto, renovando la memoria de la muerte del Señor hasta su venida.

La oración que sigue es muy digna de nota. Empieza glosando las últimas palabras de la precedente y prosigue: «offerimus tibi, Regi ac Deo, *secundum mandatum ejus*, panem hunc et calicem hunc, gratias tibi per eum agentes, quod nos dignos putasti, qui staremus coram te et sacerdotio fungeremur tibi. Et oramus te, uti benigne respicias haec dona in conspectu tuo proposita, tu qui nulla re eges, Deus, et ut placeant tibi in honorem Christi tui». Todas estas súplicas, como complemento de la precedente oración dicen bien claro que el sacrificio eucarístico se halla en la renovación del acto del Salvador. Después de todo lo transcrito viene la invocación del Espíritu Santo. En ella ora que envíe «et ut Spiritum Sanctum tuum super hoc sacrificium, *testem passionum Domini Jesu*, ut efficiat (ἀποτήνη) hunc panem corpus Christi tui et hunc calicem sanguinem Christi tui, ut qui ejus participes fiunt, ad pietatem confirmentur, remissionem peccatorum consequantur, a diabolo ejusque fraude defendantur, Spiritu Sancto repleantur, vitam aeternam adipiscantur, te illis reconciliato, Domine omnipotens». Semejante forma de epiclesis la hemos visto más de una vez en la liturgia mozárabe, y como en ésta la interpretación obvia, según el contexto todo de la *anáfora*, no puede ser otra sino que el Espíritu Santo santifique el pan y el cáliz y le haga eficaz para santificar las almas. El verbo griego ἀποτήνη, traducido de ordinario por «efficiat», tiene primeramente el sentido que responde a su etimología de mostrar, declarar, etc., el cual adaptado en este pasaje expresaría bien el pensamiento real de la oración. Sin embargo el «efficiat» está en perfecta armonía con la doctrina expuesta sobre la obra del Espíritu Santo en los sacramentos y especialmente en este de la Eucaristía.

* * *

Testigo de la misma iglesia antioquena es Teodoro de Mopsuesta, de quien fueron halladas hace poco unas homilías catequéticas en siríaco, entre las cuales hay dos consagradas a la exposición del bautismo y de la misa (1). Tocante al bautismo nos advierte el autor que el agua, de su naturaleza, no tiene la virtud santificadora que le viene del Espíritu San-

(1) Hacemos uso del texto publicado por A. Rücker en la colección *OPUSCULA ET TEXTUS HISTORIAM ECCLESIAE... ILLUSTRANTIA*. Serie litúrgica. Monasterii, Typis Aschen-dorff. 1933.

to: «Descendis in aquam, quae sanctificata est benedictione sacerdotis quoniam non in simplici aqua, sed in aqua regenerationis, quae non aliter fieri potest, ut talis sit, *nisi per adventum Spiritus Sancti*. Necesse est sacerdotem secundum legem officii sacerdotii verbis obligatoriis uti et petere a Deo, ut *veniat gratia Spiritus Sancti super aquam et faciat eam capacem ad procreandam hanc nativitatem terribilem*, sive uterum paratus mystici». Si nos atenemos al sentido obvio de las palabras, la bendición de la fuente bautismal es la que confiere al agua la virtud regeneradora; en virtud de esa bendición, de esas *palabras obligatorias*, descendiendo sobre ella el Espíritu Santo que le confiere la fecundidad divina. Y todavía prosigue: «Quoniam haec omnia non sunt propria naturae aquae, sed operatio Spiritus Sancti dat per immersionem in aquam, sacerdos antea, lege sacerdotii et verbis obligatoriis, quae praescripta sunt et benedictionibus utitur et petit, *ut veniat super aquam gratia Spiritus Sancti et praeparet eam per adventum illum sanctum et terribilem ad perficiendam plenitudinem illorum omnium*, ut fiat uterus terribilis ad regenerationem, ut is, qui descendit in eam, iterum formaretur per gratiam Spiritus Sancti, et iterum nasceretur, et in naturam humanam novam et praestantiorum. *Postquam perfecta est aqua per adventum Spiritus Sancti et accepit talem virtutem, descendis in ea*». De manera que toda esta santificación es previa al acto de la inmersión y parece que por ella sola recibe la virtud regeneradora, quedando las palabras sacramentales reducidas a una simple súplica, innecesaria a la realidad del sacramento. Tal concepción es por varios capítulos extraña a la tradición contenida en aquellas palabras de la *Didaque*: «Baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in aqua viva. Sin autem non habes aquam vivam in alia aqua baptiza» (VII, 1). Todo eso de la santificación del agua y de la venida del Espíritu Santo sobre ella no tiene realidad sino en el acto de bautizar y por la invocación de la beatísima Trinidad. Nuestro doctor no enseña otra cosa, aunque así parezca indicarlo su manera de explicar la bendición litúrgica de la fuente bautismal. Todavía conviene notar esto para hacerse cargo del estilo de la liturgia y de la forma en que se han de interpretar sus palabras.

Tras del bautismo «accedis exinde ad cibum immortalem», dice al neófito. De él trata en la homilía siguiente. Y hablando de la realidad del misterio, dice así: «Pulchre enim Dominus noster, panem dans, non dixit: «Hic est figura corporis mei», sed «hoc est corpus meum»; similiter non «hic est figura sanguinis mei», sed «hic est sanguis meus»; quia voluit (nos) ea (oblata), *postquam gratiam et adventum Spiritus Sancti acceperunt*, non amplius secundum naturam aspicere, sed ita suscipere, ut sunt

corpus et sanguis Domini». Tenemos, pues, afirmada, con las palabras de la institución, la realidad del misterio eucarístico. Veamos cómo se verifica.

Tratándose de una obra santificadora no es posible falte la intervención del Espíritu Santo, antes de ella hace mención con frecuencia. Por ejemplo: «Etsi talis natura (immortalis) non est panis, tamen, *postquam accepit Spiritum Sanctum et gratiam ab eo*, capax est disseminari pro edentibus ad epulas immortales. Si enim (panis naturalis) in hac vita nos sustentare potest secundum decretum divinum, quam (facultatem) non habet secundum hanc naturam, multo magis, cum adventum Spiritus Sancti acceperit, capax esse potest nobis adminiculum praestare, ut suscipiamus immortalitatem; non propter naturam suam potest haec efficere, sed propter Spiritum, qui habitat in eo (pane), *sicut etiam corpus Domini nostri, cujus figura hic est, virtute Spiritus accepit immortalitatem* et dedit eam et aliis, cum ei nullo modo ex natura haec (immortalitas) inest». Jesucristo había dicho que su cuerpo y su sangre daba la vida y la resurrección a quien lo tomaba; parecería natural que estos hermosos textos del capítulo VI de S. Juan, vinieran a los labios del maestro; pero no es así. Las controversias trinitarias le han hecho familiares otras consideraciones y otros textos, en que resalta el Espíritu Santo y a ellos acude, o mejor, éstos le vienen a labios y a los puntos de la pluma. Veamos otro texto digno de ser considerado: «Quae enim Dominum Christum suis actionibus perfecisse credimus et perficere, haec eadem quoque credimus eos, qui a gratia divina electi sunt, sacerdotes Novi Testamenti, *per adventum Spiritus Sancti, qui venit super eos, in mysteriis perficere ad confirmationem et securitatem participantium mysterii*». Qué acciones son esas que Jesucristo realizó y realiza aún y que los sacerdotes del N. Testamento, escogidos y santificados por el Espíritu Santo, realizan en los misterios divinos para confirmar y dar seguridad a los que participen de tales misterios? La respuesta es obvia, a nuestro modo de ver. Son los actos que la historia evangélica narra y que el sacerdote renueva, los cuales reciben su virtud santificadora del Espíritu Santo. Todo esto es sencillamente la doctrina que hemos repetido tantas veces.

El mismo pensamiento hallamos poco después, al exponer la oración del ofertorio: «Interea etiam precationem offert, *ut etiam nunc gratia Spiritus Sancti, a quo ad sacerdotium vocatus est, dignus habeatur ut possit satisfacere magnitudini totius hujus ministerii*, etc.» El prefacio que comienza con el embolismo clásico y acaba con el *Sanctus*, ofrece al autor materia para un largo comentario. Lo que sigue a su exposición es la parte más importante para el tema que tratamos. Después de la gene-

ral aclamación a la santidad divina, prosigue el sacerdote: *Santo el Padre, Santo el Hijo, Santo el Espíritu Santo*, para confesar la eterna santidad de Dios. A continuación expone el inefable misterio de la encarnación y de la redención, que tantos bienes nos trajo: «Valde necessario dedit nobis hoc mysterium, quod satis idoneum est nos ad ea portare, *nam per eum venati sumus in symbolo baptismi*. Et mentionem facimus mortis Domini nostri in hoc ministerio terribili et cibum immortalem et spiritualement corporis et sanguinis Domini nostri accipimus, pro quibus Dominus noster, *cum passionem aditurus erat, institutionem tradidit discipulis suis, ut per eos acciperemus ea et perficeremus ea nos omnes*, qui credimus in Christum, et deinceps (ordine) memoriam mortis Domini nostri Christi agimus, et cibum ineffabilem hic accipimus; exinde nobis spes sufficiens datur, quae nos ducit ad communicationem futurorum». Este párrafo mira todo él al relato de la institución, que no falta jamás en ninguna liturgia. En la misa hacemos memoria de la muerte del Señor y recibimos la comida inmortal y espiritual del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Mirando a nuestro bien el mismo Señor, estando para entregarse a la pasión, enseñó a los discípulos cómo por ellos recibiésemos y realizásemos esos misterios los que creemos en Cristo y los que, por este medio, hacemos memoria de la pasión del Señor y recibimos el alimento inefable. Bien claro está que en este momento se realiza el misterio eucarístico. Y lo confirma aún la exposición siguiente de la epiclesis.

Estas y otras cosas semejantes dice el sacerdote para conmemorar los sucesos de la pasión, y prepara el don de Jesucristo, por medio de los dones ofrecidos, para presentárnoslo luego. Es preciso que mediante aquellos ritos, Jesucristo resucite de entre los muertos, que derrame en nosotros su gracia, lo cual no puede hacerse si no viene la gracia del Espíritu Santo.

Es esta una consideración nueva inspirada en S. Pablo. El Apóstol, en su epístola a los Romanos, declara el rito del bautismo con estas palabras: «¿No sabéis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque, en efecto, por el bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, a fin de que, como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así nosotros caminemos en una vida nueva» (VI, 3 s.). ¡Pues bien, este misterio de nuestra doble incorporación a la muerte y a la resurrección de Jesucristo, representado *in symbolo baptismi*, como nos decía antes, se realiza también en el misterio eucarístico. La *anamnesis*, o sea el relato de la Cena, nos recuerda la muerte del Señor, y a la vez nos ofrece el alimento de la inmortalidad, prenda de los bienes futuros. La segunda parte se halla contenida en la

oración epiclesis, y nuestro doctor nos lo declara en la siguiente forma: «Debet enim nunc Dominus noster Christus a mortuis resurgere ope eorum, quae peraguntur, *et gratiam suam in nos omnes effundere, quod aliter effici non potest, nisi veniat gratia Spiritus Sancti*, qua etiam pridem eum resuscitavit, ut beatus Apostolus demonstrat cum uno loco dixit: «Et manifestabatur Filius Dei in virtute et in Spiritu Sancto ex resurrectione a mortuis Jesu Christi Domini nostri». Et alio loco: «Si Spiritus illius, qui resuscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et corpora vestra mortua propter Spiritum, qui habitat in vobis». Ita etiam Dominus noster dixit: «Spiritus est qui vivificat, corpus non prodest quidquam». Si la resurrección de Cristo fué obra del Espíritu Santo, ¿cómo no lo ha de ser la resurrección de los cristianos? Por esto es necesario que, siguiendo las reglas de su ministerio, el sacerdote ofrezca oraciones y súplicas «ut adventus Spiritus Sancti fiat et gratia abhinc veniat super panem et vinum oblatum, *ut re vera esse corpus et sanguinem Domini nostri cognoscantur*, quod est memoriale immortalitatis». El acto precedente era un memorial de la pasión: el cuerpo y la sangre de Cristo presentes en el altar eran el cuerpo pasible. Sólo la virtud del Espíritu Santo le comunica la inmortalidad, y así la epiclesis viene a ser «memoriale immortalitatis». «Nam et corpus Domini nostri, quod est de natura nostra, antea natura mortale erat, sed per resurrectionem transmutatum est in naturam immortalem et immutabilem; *cum igitur sacerdos declarat ea (oblata) esse corpus et sanguinem Christi, clare indicat* (corpus et sanguinem) *per adventum Spiritus Sancti facta esse et immortalia per eum*, quia et corpus Domini nostri, cum unctum esset et Spiritum accepisset, tale palam manifestabatur. *Eodem modo et nunc*, cum Spiritus Sanctus advenerit, panem et vinum oblatum, tamquam unctionem quamdam per gratiam, quae advenit, accepisse putamus et inde corpus et sanguinem esse credimus, et immortalia et incorruptibilia, et impatibilia, et natura immutabilia, *sicut fuit corpus Domini nostri post resurrectionem*». Es claro que, según la mente del autor, la obra del Espíritu Santo no es convertir la oblación en el cuerpo y sangre de Cristo, sino en conferirle las propiedades de Cristo resucitado. Ni esto hemos de tomarlo en otro sentido de que sea la gracia del Espíritu Santo la que cause en las almas los efectos de resurrección espiritual propios de la Eucaristía. Por esto sigue Teodoro diciendo que el sacerdote «petit, *ut et super omnes congregatos veniat gratia Spiritus Sancti*, ut, qui figura regenerationis in unum corpus redacti sunt, *etiam nunc* tamquam in unum corpus per participationem corporis Domini nostri constringamur, et in unanimitate et pace et studio officii praestandi in unum conveniant et inter se conjungant», no

sea que de otro modo el mismo misterio se nos convierta en daño nuestro espiritual. «Et ita adunati simus ad participationem sacrorum mysteriorum et hoc modo jungamur capiti nostro Christi Domini nostri, cuius corpus nos esse, et per quam nobis participationem esse cum natura divina credimus».

* * *

Examinemos ahora brevemente, y para terminar, sólo algunas de las liturgias posteriores que deriven de las primitivas hasta ahora estudiadas. Y sea la primera la siriaca-antioquena y veamos si en ella encontramos las mismas ideas (1).

Antes de empezar el prefacio, el sacerdote hace sobre el pueblo la señal de la cruz por tres veces diciendo: «Caritas Dei et gratia Unigeniti Filii et communicatio illapsusque Spiritus vivi et Sancti sit cum omnibus vobis, fratres mei, in saecula». Después del *Sanctus*, que recita el diácono, el sacerdote se inclina y pronuncia una doble confesión de la Trinidad: «Sanctus es, Domine potens, cum Unigenito Filio tuo, et Spiritu Sancto, una natura indivisa et incorrupta, *qui est sanctus et sanctificans omnia virtute divinitatis tuae*. Pater, qui misit Filium ad salutem nostram et Filius, qui descendit et incarnatus est, passus et crucifixus propter imaginem suam, quae corrupta fuerat, *Spiritusque vivus et sanctificans sacrificia divina*».

Luego, levantando la voz, empieza el relato evangélico de la institución y pronuncia las palabras sacramentales: «*Hoc est corpus meum, quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem peccatorum et vitam aeternam*». A lo que el pueblo responde *Amen*, con la intención puesta, sin duda, en las postreras palabras, que constituyen una promesa. En la misma forma pronuncia la consagración del cáliz igualmente respondida por el pueblo con el Amén. Y el sacerdote añade el mandato: «*Ita facietis in meam commemorationem: quotiescumque enim manducabitis mysterium hoc, et hunc sanguinem bibetis, mortem meam annuntiabitis, donec veniam*». Responde el diácono como prestando asentimiento a las palabras del Señor: «*Mortis tuae, Domine, memoriam agimus, resurrectionem tuam confitemur, et adventum tuum secundum expectamus. Misericordiae tuae sint super nos omnes*». El sacerdote prosigue y reza una larga oración, que empieza: «*Commemorationem dispensationis tuae salutaris facientes, Christe, Deus noster*», y pide misericordia para el día del juicio final. El diácono alaba luego a Dios y aña-

(1) Citamos según la versión publicada por el Príncipe de Sajonia, Maximiliano Fiederico Pustet, 1908.

de: «*Quam terribilis est haec hora, quam timendum tempus istud, dilecti mei, quo Spiritus vivus et sanctus ex sublimibus caeli *advenit, descendit et illabitur super Eucharistiam hanc positam*: cum timore et tremore estate, stantes et orantes. Pax vobiseum sit, salusque propter omnes*».

A continuación el sacerdote inclinado pronuncia la epiclesis: «*Domine clemens, et multae misericordiae, miserere mei, et *mitte super me et super sacrificia ista Spiritum vivum et sanctum, vivificantem, qui est sanctificator omnium et donator sanctitatis*, ipsum, qui in prophetis sanctis locutus est, et Apostolos sanctos martyresque coronavit, *ipse illabitur super haec mysteria et sanctificet animas nostras**». Prosigue el sacerdote y repite tres veces: «*Exaudi me, Domine*» y el diácono contesta con un triple Kyrie eleison. Otra vez el sacerdote tres veces bendice la hostia y dice: «*Ut efficiat hoc mysterium corporis Domini Dei nostri J. C. *ad salutem nostram**». Y responde el diácono: Amén. Y lo mismo sobre el cáliz tres veces dice: «*Et calicem hunc sanguinis Domini Dei nostri J. C. *efficiat ad salutem nostram**. Amen, contesta el diácono. De nuevo insiste el sacerdote: «*Ut sanctificentur corpora et animae eorum, qui de illis communicabunt, ad mundationem cordium eorum, purificationem cogitationum eorum, et ad sanctificationem animarum eorum, in regno caelorum et vita aeterna*».

¿Quién podrá poner en duda que esta insistencia en pedir la santificación del Espíritu Santo no mira a la realización del misterio eucarístico, sino a sus efectos santificadores en las almas de los que han de participar de él?

* * *

Concluiremos con el análisis de las liturgias bizantinas, dichas de San Crisóstomo y S. Basilio (1). Ambas nos confirmarán en la misma sentencia que desde el principio vamos demostrando.

En la de S. Crisóstomo, antes de empezar el prefacio, pronuncia el sacerdote la invocación de la Santísima Trinidad, tomando las palabras de S. Pablo: «*Gratia Domini nostri J. C., et dilectio Dei et Patris, et communicatio S. Spiritus sit cum vobis omnibus*». Prosigue el prefacio, que es corto y termina como siempre con el *Sanctus*. La breve glosa del mismo que sigue es una nueva confesión de la Trinidad. Y llegamos al relato de la institución, en el cual no menos se deben notar las palabras que las ceremonias de que va acompañado: «*Qui cum venisset et, quam pro nobis*

(1) Citamos según el *Euchologium sive Rituale Graecorum*, publicado e ilustrado por Goar, O. P. París. 1647. Esta liturgia, que tiene su fuente en las de Antioquía y Capadocia, es la que traducida en diversas lenguas, está en uso en todas las iglesias, hoy autocéfalas, pero un día dependientes del patriarcado de Constantinopla.

susceperat, dispensationem impleisset, nocte qua tradebatur, vel potius, seipsum tradebat pro mundi vita, accepto pane, in sanctis suis et illibatis manibus, cum gratias egisset, et benedixisset, sanctificasset, fregisset, dedit sanctis suis Apostolis et discipulis, dicens (el sacerdote inclina la cabeza, levanta devotamente su diestra y bendice el pan santo en alta voz): *Accipite, comedite: hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum*. Amén, responde el coro. Y ayudado del diácono muestra el santo disco (patena) en que está el pan consagrado.

Prosigue el sacerdote en voz baja: *Similiter etiam calicem, postquam caenavit, dicens (en la misma forma del anterior): Bibite ex hoc omnes, hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum*. El coro responde: Amén. Y el sacerdote prosigue en voz baja: *Memores igitur salutaris hujus mandati et omnium, quae nobis facta sunt; crucis, sepulchri, triduanæ resurrectionis, in caelos ascensionis, a dextris sessionis, secundi et gloriosi rursus adventus*. Y muestra el cáliz santo, asistido del diácono, que dice: *Tua ex tuis tibi offerimus per omnia et in omnibus*.—Responde el coro: *Te laudamus, te benedicimus, tibi gratias agimus, Domine, et rogamus te, Deus noster*. El sacerdote se inclina de nuevo y dice en secreto: *Etiam offerimus tibi rationalem hunc et incruentum cultum, et rogamus, et oramus, et supplicamus, emitte Spiritum Sanctum tuum in nos, et in haec dona proposita*. En esto el diácono se acerca al sacerdote y ambos oran en voz baja: *Deus, propitius esto mihi peccatori*. Y añaden tres veces en secreto: *Domine, qui sanctissimum Spiritum Apostolis hora tertia misisti, hunc, o bone, ne auferas a vobis. Cor mundum crea in me Deus, et Spiritum rectum innova in visceribus meis*. Entonces el diácono presenta el pan santo y dice: *Benedic, domine, sanctum panem*. Y contesta el sacerdote haciendo tres veces la señal de la cruz: *Fac quidem panem hunc pretiosum corpus Christi tui*. El diácono, Amén. Otra vez mostrándole el cáliz: *Benedic, domine, sanctum calicem*. Y el sacerdote lo bendice diciendo: *Quod autem est in hoc calice (fac), pretiosum sanguinem Christi tui*. El diácono, Amén. Y luego mostrándole ambas cosas: *Benedic, domine*. Y el sacerdote con ambas manos: *Immutans Spiritu Sancto*. El diácono: Amén, amén, amén. E inclinándose hacia el sacerdote: *Memento mei peccatoris, domine sancte*. Y el sacerdote ora diciendo: *Ut fiat accipientibus in sobrietatem animae, ad remissionem peccatorum, in communicationem Spiritus Sancti, in regni caelorum plenitudinem, in fiduciam erga te, non in delictum aut damnationem*.

En la liturgia de S. Basilio, que los griegos usan ciertos días del año, el relato de la institución no varía, como tampoco las significativas cere-

monias. Alguna variante verbal hay en la epiclesis que reza el sacerdote en silencio, y es como sigue: «Propterea, sanctissime Domine, nos quoque peccatores et indigni servi tui, qui digni habiti sumus, qui sancto altari tuo serviremus, non propter justitias nostras (non enim fecimus aliquid boni in terra) sed propter misericordias et miserationes tuas, quas affatim in nos effudisti, confidentes sancto altari tuo appropinquamus et propositis iis, quae sanctum corpus et sanguinem Christi tui repraesentant (τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος), te rogamus, te obsecramus, Sancte sanctorum, per tuae bonitatis placitum, *ut Spiritus Sanctus tuus ad nos veniat, et ad haec proposita dona*, et ea benedicat, et sanctificet, et efficiat». Y siguen las mismas súplicas del sacerdote y del diácono, que dejamos transcriptas de la liturgia de S. Crisóstomo, después de las cuales, el sacerdote dice en secreto una oración: «Nos autem omnes, qui de uno pane et calice participamus, *junge ad invicem in unius Spiritus Sancti communionem*, et fac ut nemo nostrum ad iudicium vel condemnationem sit particeps sancti corporis et sanguinis Christi tui».

Notemos primeramente la invocación de la Trinidad al comenzar la *anáfora*, fijémonos en la solemnidad con que el sacerdote pronuncia las palabras de la institución, cómo luego muestra al pueblo el pan y el cáliz bendecidos. La *anamnesis*, en perfecta armonía con lo que precede, indica que el mandato del Señor queda ya cumplido. En la epiclesis lo primero que se pide es la venida del Espíritu Santo sobre el oferente y los fieles (ad nos); luego sobre los dones presentes en el altar. En las plegarias que siguen adviértase la insistencia con que se pide la bendición del pan y del cáliz, junto con la santificación de los que se preparan para comulgar. Ahora bien, la liturgia repite en formas variadas la plegaria que dirige al Señor, pero nunca las formas sacramentales. Si esas invocaciones del Espíritu Santo lo fueran, no las repetiría tanto, como no repite las palabras de la institución. Todo ello prueba que la invocación del Espíritu sobre los dones ofrecidos como sobre los fieles, sólo a una cosa se ordenan y piden una sola cosa, que el sacrificio y la comunión sean, efectivamente, para remisión de los pecados, para consecución de la vida eterna de los oferentes. Esta es la conclusión que impone la exégesis de los textos litúrgicos orientales, según su contexto particular y el general, que nos ofrece la doctrina de los Padres y las variadísimas epiclesis mozárabes en perfecta armonía con esa doctrina. En todo esto tenemos la insistencia sobre algo que se pasa por alto en la liturgia romana, pero que está conforme con ella y con la doctrina católica. La sentencia opuesta defendida por los griegos desde hace siglos no puede en buena exégesis ser mantenida.

La exención de los religiosos

23. CONFESORES Y CAPELLANES.—a) *Confesores de religiosos de religión clerical*.—El can. 519, que hace a nuestro propósito, establece lo siguiente:

Quedando en vigor las constituciones de cada Instituto religioso, que preceptúan o aconsejan la confesión con los confesores señalados (32), si algún religioso, aunque sea de los exentos, para tranquilidad de su conciencia acude a un confesor aprobado por el Ordinario del lugar, aun cuando no sea de los designados, la confesión, revocado cualquier privilegio contrario, es válida y lícita; y ese confesor puede absolver al religioso de los pecados y censuras en su Instituto reservados.

Qué Superiores religiosos pueden reservar pecados, lo determina el can. 896. Pues bien, todo confesor aprobado por el Ordinario del lugar, está facultado por el derecho para absolver de ellos, y también de las censuras, que dichos Superiores hubieran reservado por una disposición general; lo cual no se aplica a los reservados por dicho Ordinario.

Huelga advertir que en el can. 519, más bien que facultad se contiene una declaración, puesto que la reservación al avocar el caso al tribunal del Superior, da por resultado limitar la potestad de los inferiores; y como el Ordinario de lugar no es súbdito de los Superiores religiosos, la reservación por éstos decretada ningún efecto surte respecto de la jurisdicción que el confesor recibe del mencionado Ordinario, ya se trate de un sacerdote secular, ya religioso, aunque sea del Instituto donde dicha reservación está en vigor, el cual, en este caso, según veremos al ocuparnos del can. 874, ni siquiera para el lícito uso de la jurisdicción recibida del Ordinario del lugar necesita la licencia de su propio Superior.

(32) El can. 518 § 1 manda que en cada una de las casas de religión clerical se nombren varios confesores legítimamente aprobados... Y a esos se refiere luego el can. 519.

Por la misma razón tampoco las reservaciones diocesanas limitan en nada la jurisdicción que los Superiores de religiones clericales exentas pueden conceder a los sacerdotes de su Instituto o de cualquier otro, o del clero secular, en virtud del can. 875 § 1.

b) *Confesores de religiosas*.—Pueden ser de seis clases, a saber: 1.^a el *ordinario*, encargado de confesar habitualmente a la comunidad, cuya duración es por un trienio (can. 520 § 1); 2.^a el *especial*, señalado para una religiosa que lo ha menester para tranquilidad de su espíritu o para su mayor aprovechamiento en el camino de la perfección, y durará cuanto dure el motivo porque fué nombrado (can. 520 § 2); 3.^a el *extraordinario*, que se ha de dar a cada comunidad para que vaya a confesarla cuatro veces al año por lo menos (can. 521 § 1). No tiene señalado por el derecho cuánto tiempo ha de permanecer en el cargo; por consiguiente se habrá de atener a lo que determine el Ordinario, el cual no debe mudarlo con frecuencia; 4.^a los *ad casum*, varios para cada comunidad, a los cuales puedan acudir las religiosas en casos particulares, sin necesidad de contar cada vez con el Ordinario del lugar (can. 521 § 2). Respecto de la duración en el cargo se aplicará lo que dejamos dicho para el extraordinario. 5.^a el confesor *ocasional*, y es cualquier sacerdote aprobado por el Ordinario del lugar para oír confesiones de mujeres, con el cual pueden confesarse las religiosas cumpliendo los requisitos en el can. 522 señalados, 6.^a el *confesor de enfermas graves*, del cual se ocupa el can. 523. Tiene bastante semejanza con el anterior (33).

No hace a nuestro propósito ocuparnos de las diversas cuestiones a que pueden dar lugar los cánones mencionados (34), debiendo fijarnos sólo en lo relativo al nombramiento y destitución de los comprendidos en los cuatro primeros grupos, limitándonos a los de comunidades de mon-

(33) La Superiora que obrase contra lo establecido en los cc. 521 § 3, 522, 523, debe ser amonestada por el Ordinario del lugar; y si después vuelve a delinquir, castíguele con la privación del oficio, dando cuenta inmediatamente a la Sda. Congregación de Religiosos,

En los tres mencionados cánones se prohíbe a las Superiores que se opongan o muestren desagrado si alguna de sus súbditas llama al confesor extraordinario o a los *ad casum*, o les impidan hacer uso de la facultad de confesarse para tranquilidad de su conciencia con algún sacerdote de los sencillamente aprobados para confesar mujeres, o simplemente hagan averiguaciones sobre ese particular, o, finalmente, prohiban a las enfermas graves llamarle cuantas veces deseen confesarse con él, mientras dure la enfermedad grave.

(34) De algunas hemos tratado en esta misma revista, Mayo-Junio de 1928, páginas 341-360.

jas, ya que únicamente a éstas se refiere el can. 500 § 2, al hablar de la exención, según hemos visto al final del n.º 19.

Pero antes de nada consignemos que en todo caso, para nombrar confesor de cualesquiera religiosas, el Ordinario del lugar *debe contar con el beneplácito del Superior religioso* (subrayamos nosotros), si el nombramiento hubiera de recaer sobre un súbdito de este último. Así lo dispone el can. 524 § 1, el cual, si bien no distingue entre exentos y no exentos, es indudable que no por eso deja de favorecer menos a aquéllos con semejante disposición.

Cerrado el paréntesis, veamos cómo se expresa el can. 525: Si se trata de casa de religiosas sometida inmediatamente a la Sede Apostólica o al Ordinario del lugar, éste elige los confesores, así ordinarios como extraordinarios; pero si la casa está sujeta al Superior regular, éste es quien ha de presentar dichos confesores al Ordinario mencionado, al cual compete darles la aprobación, y si el Superior regular fuera negligente en la presentación, el Ordinario suplirá aquella deficiencia, nombrándolos por sí mismo.

Respetando las opiniones contrarias, según nuestro humilde parecer, el derecho de presentación que al Superior regular este canon confiere, no se extiende al confesor especial ni a los *ad casum*, debiendo, por consiguiente, dar una interpretación estricta a las palabras «ordinario» y «extraordinario» en el can. 525 empleadas. Las razones que a esto nos mueven las hemos expuesto en otra ocasión (35), y no hay por qué repetirlas aquí.

(35) LA CIENCIA TOMISTA, Mayo-Junio de 1929, págs. 333-334. Hemos de añadir ahora que además de las tres opiniones allí mencionadas, existe una cuarta seguida por Larraona (*Comment. pro Religiosis* (1929), pág. 462, d), II) y por Schafer (ob. cit., n. 173), los cuales defienden que el *confesor especial* puede ser concedido por el Ordinario de lugar sin previa presentación del Superior regular, y éste, a su vez, puede también designar dicho confesor con tal que la designación recaiga en un sacerdote dotado de la correspondiente facultad.

El can. 876 se encarga de expresar que para oír confesiones de religiosas se requiere peculiar jurisdicción, salvo lo establecido en los cc. 239 § 1, n. 1, 522, 523, y añade que dicha jurisdicción la confiere el Ordinario del lugar donde radica la casa de las religiosas, a tenor del can. 525.

Para evitar cualquier confusión en el ánimo de nuestros lectores acerca de la opinión que nos ocupa, trasladaremos aquí las palabras textuales de Larraona, el cual dice así en la cita de referencia: *Ordinarius* (del can. 520 § 2) *sumendus est ad normam iuris* (c. 198 § 1), *idest non necessario loci, sed vel loci vel Superior Regularis cui domus religiosa subiecta sit* (Ideo consulto in *editione promulgata* non dicitur *Ordinarius loci, ut ferebant priora schemata*, añade en nota). *Quod ita videtur intelligi*

Tocante a la *destitución* dispone lo siguiente el can. 527: El Ordinario del lugar, en conformidad con el can. 880 (36) puede, con causa grave, remover el confesor de las religiosas tanto ordinario como extraordinario, aun cuando el monasterio esté sometido a los regulares, y sea también regular el confesor, y sin obligación de manifestar a nadie la causa de la remoción, como no sea a la Sede Apostólica, si ésta lo exige; pero debe notificar la remoción al Superior regular, si se trata de un monasterio de monjas sometidas a los regulares.

La razón de esto último es porque, según vimos en el can. 525, al Superior regular corresponde el derecho de presentación del nuevo confesor.

c) *Confesores de religiosos de religiones laicales*.—También en éstas manda el can. 528 que se designe confesor ordinario y extraordinario a tenor de los cc. 874 § 1 y 875 § 2. Dice este último que en la religión laical exenta, el Superior propone el confesor, que deberá obtener la jurisdicción del Ordinario del lugar donde se halla la casa religiosa.

Pero como para los religiosos no se requiere jurisdicción *especial*, puede dicho Superior designar el sacerdote que tenga por conveniente, siempre que lo escoja de entre los aprobados en general por el Ordinario del lugar para oír confesiones.

La diferencia entre exentos y no exentos consiste en que para estos últimos designa los mencionados confesores el Ordinario del lugar con absoluta independendencia, mientras que para los primeros tiene que esperar la propuesta del Superior religioso.

d) *Capellanes para las casas de religión laical*.—El modo cómo se han de proveer lo determina el can. 529 cuando dice que si se trata de religiosas laicales no exentas, corresponde al Ordinario del lugar el nombramiento del sacerdote encargado de celebrar las funciones sagradas, y la aprobación para el ministerio de la predicación en la casa religiosa; pero tratándose de exentos, al Superior regular compete designar tales sacerdotes, debiendo el Ordinario hacerlo únicamente en el caso de que dicho Superior se mostrase negligente en el ejercicio de aquel derecho y deber.

dum ut *absolute* liceat *Ordinario loci* confessarium specialem non praesentatum a Superiore regulari alicui Religiosae concedere, Superiores vero Regulares, dummodo habeat ipse iurisdictionem vel obtineat, quemcumque etiam nominare valent. Id est (explica en nota) facultas a iure requisita debet obtineri ab Ordinario, sed non videtur ex se necessaria specialis nominatio ad fungendum officio huiusmodi cum aliqua Religiosa.

(36) En el lugar oportuno nos ocuparemos de él.

No olvide el lector que al hablar de los capellanes no establece el derecho diferencia entre los Institutos de varones y los de mujeres, como la había establecido al hablar de los confesores.

Tampoco exige que sean diversas personas quienes hayan de desempeñar dichos cargos, pudiendo por consiguiente un mismo sacerdote hacer juntamente de confesor, capellán y predicador de una comunidad.

Correlativos al can. 529 son los §§ 2 y 3 del can. 1338, pero al presente nos hemos de contentar con mencionarlos remitiendo al lector al lugar que les corresponde.

24. BIENES TEMPORALES —a) Una vez declarada por el can. 531 la capacidad para adquirirlos y poseerlos, no ya los Institutos religiosos en cuanto tales, sino también las provincias y casas que los integran, a no ser que la regla y constituciones de algún Instituto excluya o limite semejante capacidad; y señalados por el can. 532 el modo y los oficiales para la administración de dichos bienes; tocante a *la colocación del dinero* se expresa así el can. 533 § 1: Además de observar lo prescrito para la administración de los bienes en el can. 532 § 1, cuando se trate de colocar el dinero quedan obligados a obtener el consentimiento del Ordinario del lugar:

1.º La Superiora de monjas y la de religión de derecho diocesano para la colocación de cualquier dinero; y si el monasterio de monjas estuviera sujeto al Superior regular, necesario es también el consentimiento de éste;

3.º El Superior o Superiora de una casa de Congregación religiosa, si a dicha casa le fueron dados o legados algunos fondos destinados para el culto divino o para obras de beneficencia en aquel lugar;

4.º Cualquier religioso, aunque pertenezca a una Orden regular, tratándose de dinero dado a la parroquia o misión, o a los religiosos en favor de la parroquia o misión.

Ese contraponer la misión a la parroquia, da motivo fundado para suponer que aquella se debe tomar como equivalente a *cuasi-parroquia*, o sea alguna de las partes en que, según el can. 216 § 3, se halla dividido el territorio de los Vicariatos o Prefecturas Apostólicas, a cuyo frente se pone un rector que las atienda, en forma parecida a como lo hacen los párrocos en sus respectivas parroquias.

§ 2. Estos mismos requisitos se han de cumplir para cualquier cambio de dicha colocación.

Se coloca el dinero poniéndolo a producir, bien sea dándolo a rédito, bien metiéndolo en el banco, con carácter permanente, o adquiriendo va-

lores del Estado o acciones u obligaciones de compañías industriales o comerciales, etc.

Según el P. Prummer (37) las prescripciones de este can. 533 se refieren a la colocación del dinero con carácter permanente, de modo que si una Superiora de monjas quisiera colocar por breve tiempo una cantidad de 200 pesetas en un banco seguro, no necesitaría permiso del Ordinario para cada vez, sino que bastaría con una licencia general.

Tocante a lo que prescribe el n. 3.º del mencionado canon, se ha de tener en cuenta lo siguiente: *primero*, que no se requiere el consentimiento del Ordinario del lugar tratándose de fondos donados no a la casa religiosa, sino a la Provincia o al Instituto; *segundo*, tampoco se requiere aun cuando hubieran sido dados a la casa, siempre que su empleo no vaya circunscrito al lugar donde aquella radica, o a otro lugar *determinado*, debiendo en este último caso obtener el consentimiento del Ordinario de este lugar a donde los fondos se destinan; *tercero*, no están acordes los autores sobre si dicha obligación afecta a las Congregaciones exentas, siendo varios y muy autorizados (38) los que se inclinan por la negativa, fundándose en que el canon no añade la frase «etiam exemptae» que en otros se encuentra v. gr.: en el can. 512 § 2, n. 2.º, según vimos arriba (n. 21), y en que el can. 1550 declara de exclusiva competencia del Superior mayor en las religiones exentas lo concerniente a las piadosas fundaciones en sus iglesias.

Y para terminar con este apartado, consignemos que Vermeersch-Creusen, en el lugar últimamente citado, ponen como ejemplo de dichos fondos, la fundación de Misas en una capilla, el sostenimiento de una

(37) *Manuale Juris Canonici*⁵, Q. 194, 3, d).

(38) Como son Vermeersch-Creusen, ob. cit., T. I, n. 606, 2.; Bastien, *Directoire Canonique*³, n. 316, 2.; De Meester, ob. cit. T. 2.º, n. 980, nota 4; y otros.

Wernz-Vidal, *Jus Canonicum*, T. III, *De Religiosis*, n. 225, sin dejar de reconocer que tal opinión no carece de probabilidad, considera sin embargo, más probable la contraria, y por tanto que los Superiores de Congregación clerical exenta están obligados a obtener el consentimiento del Ordinario del lugar, alegando que la exención de las Congregaciones no se equipara en todo a la de las Ordenes.

Si algún lector tuviera interés en conocer nuestra opinión, diremos que mientras las cosas permanezcan en el estado actual y la Comisión del Código no determine lo contrario, no tacharíamos de inobservantes a los Superiores de Congregación exenta, si no cuentan con el Ordinario del lugar para la colocación del dinero a que se refiere el canon que nos ocupa.

cama en un hospital, de una lámpara al Santísimo, de un capital para sustentar los maestros de una escuela, o de bolsas para estudiantes.

En el n. 4.º no se trata de bienes entregados al religioso en cuanto tal, en cuyo caso pertenecen al Instituto del cual forma parte, y su administración corresponde a los Superiores y oficiales respectivos; ni tampoco de bienes entregados en favor de las misiones en general o de las de su Instituto en particular, pero sin destino expreso a determinada misión pues en tales circunstancias se aplica lo anteriormente dicho. Limitase, pues, la referida prescripción a los bienes entregados a una parroquia o misión determinada, o a los religiosos que las regentan, pero en favor de éstas.

El criterio para discernir cuándo se verifica esto último, nos lo señala el can. 1536 § 1, que dice así: Mientras no se pruebe lo contrario, se ha de conjeturar que las donaciones hechas a los rectores de iglesias, siquiera sean de religiosos, son para éstas.

b) *Enajenación de bienes, deudas y obligaciones.*—Ocupase de eso el can. 534, cuyo § 1 es del tenor siguiente: Además de cumplir lo establecido en el can. 1531 (39), si se trata de enajenar bienes preciosos (40) o

(39) Prescribe este canon que no se efectúe la venta por un precio inferior al tasado por los peritos, que se verifique en pública subasta, o por lo menos que se dé a conocer, salvo cuando las circunstancias aconsejen lo contrario, y que se entregue el objeto al comprador que, atendidas todas las circunstancias, ofrezca más por él; y por último, que el dinero percibido se coloque con cautela, seguridad y utilidad en beneficio de la persona moral que enajena.

(40) Reciben el calificativo de *preciosos* aquellos bienes temporales eclesiásticos cuyo valor es notable por razón del arte, de la historia o de la materia (can. 1497 § 2).

No existe declaración auténtica acerca de lo que se ha de tener por *valor notable* en los bienes preciosos, ni tampoco sobre si para enajenar tales bienes es necesario siempre el beneplácito apostólico o puede el Ordinario autorizarlo dentro de ciertos límites. Consultada sobre este último extremo la S. Congr. del Concilio, respondió el 14 de enero de 1922, que se acudiera a la Comisión del Código (A. A. S., vol. XIV (1922), pp. 160 161).

Hasta el presente no sabemos que haya resuelto nada concerniente a ese asunto.

Respecto del primero, provisionalmente, puede servir de pauta lo que indicaba el Secretario de la mencionada Congregación, con motivo de la consulta elevada por un Obispo, concebida en estos términos: *Quinam valor dici possit notabilis in rebus pretiosis ita ut earum alienatio sit Ordinariis locorum vetita.*

La Sda. Congregación no quiso resolverla, pero el entonces Secretario, Sr. Mori, en las *observaciones* que publicó, después de consignar la diversidad de pareceres que sobre eso reinaba entre los doctores, pues mientras para unos no puede reputarse como *valor notable* cuando no llega a las 30.000 pesetas, aún tratándose de cosas pre-

cualesquiera otros cuyo valor exceda la cantidad de 30.000 francos o pesetas, o de contraer deudas u obligaciones que excedan esa cantidad, el contrato carecería de valor, si no se hubiera obtenido el beneplácito apostólico; pero si se trata de bienes (no preciosos) cuyo valor no llegue a la cantidad mencionada, se requiere, y basta, la licencia por escrito del Superior que las Constituciones determinen, con el consentimiento de su Capítulo o Consejo, dado en votación secreta; pero tratándose de monjas o de religiosas de derecho diocesano, han de obtener por añadidura el consentimiento escrito del Ordinario del lugar, y también el del Superior regular, si el monasterio de monjas le estuviera sujeto.

c) *Rendición de cuentas*.—En todo monasterio de monjas, aunque sea exento—son palabras del can. 535—: 1.º Debe la Superiora rendir cuentas de la administración, una vez cada año, o más a menudo si lo determinan las Constituciones, al Ordinario del lugar, y también al Superior regular en los monasterios a él sujetos (41). Nada pueden exigir dichos Superiores por la revisión de esas cuentas, sino que deben hacerla gratis.

2.º Si el Ordinario no aprueba el modo de administrar, puede aplicar los remedios oportunos, aunque sea destituyendo, si el caso lo pide, a la

ciosas, otros, en cambio, consideran como incluidas en dicha categoría cualesquiera cosa de éstas que sea de *algún mérito*, demostró lo infundado de tales opiniones ya que, de ser cierta la primera, no se explicaría porqué el can. 1532 pone las cosas preciosas en número aparte de aquellas otras cuyo valor exceda la suma de 30.000 pesetas, y la segunda peca por el extremo contrario, como quiera que el can. 1497 § 2 no declara cosa preciosa la que por los títulos allí indicados tenga cualquier valor, antes exige expresamente que sea de valor *notable*.

Rechazadas ambas opiniones, pone como aceptable que pueden los Ordinarios autorizar la enajenación de cosas preciosas cuyo valor no pase de 1.000 pesetas, con tal que observen los requisitos señalados en los cc. 1530-1532; siendo necesario acudir a la Santa Sede en los demás casos (A. A. S., Vol. XI (1919), pp. 416-418).

Lo cual vale tanto como decir que no se deben catalogar entre las cosas preciosas aquellas cuyo valor no alcance la suma de 1.000 pesetas. Otros autores lo extienden hasta las 10.000 pesetas como puede verse en Coronata, ob. cit. vol. I, pág. 677(3), y en Wernz-Vidal, ob. cit. p. 178(16).

Conviene advertir así mismo que así éstos como otros autores concuerdan en afirmar que ya se trate de cosas preciosas, ya de las que no lo son, la moneda que se ha de tomar como tipo no es la de papel, sino la de oro, cuyo valor es fijo.

(41) El 24 de noviembre de 1920, declaró la Comisión del Código que si el monasterio está sujeto al Superior regular, es obligatorio de todo punto rendir cuentas a éste y al Ordinario del lugar, y que no se cumpliría con lo prescrito en el canon si sólo se presentaran u uno de ellos (A. A. S., Vol. XII (1920), pág. 575).

ecónoma y demás administradores; y si el monasterio estuviera sujeto al Superior regular, el Ordinario le avisará para que éste provea; y si fuera negligente, dispondrá aquél lo que juzgue más acertado.

§ 3, n. 2. Al Ordinario del lugar compete también el derecho de informarse respecto de la administración de los fondos y legados a que se refiere el can. 533 § 1, nn. 3, 4.

Al principio de este número 24 dejamos consignados los puntos a que alude la cita. Por lo demás en esta última prescripción se contiene una consecuencia lógica de lo allí establecido.

Es muy natural, en efecto, que si a dicho Ordinario pertenece dar el consentimiento para la colocación de tales fondos, se le conceda también el derecho de informarse del modo como se administran.

d) *Cambio en la administración, uso y usufructo*.—Por la relación que esto guarda con el epígrafe que encabeza este apartado, pondremos aquí lo que acerca del particular dispone el can. 580 § 3.

Bien sabido es de todos que los profesos de votos simples, si otra cosa no disponen las constituciones del respectivo Instituto religioso, conservan la propiedad de sus bienes y la capacidad para adquirir otros; pero dichos votos les privan del dominio útil o sea de la administración, uso y usufructo; por eso manda el can. 569 § 1 que antes de hacer la profesión de votos simples, debe el novicio, por todo el tiempo que hayan de durar esos votos, ceder la administración de sus bienes, encomendándola a quien bien le parezca, y, si las constituciones no determinan lo contrario, disponer libremente del uso y usufructo de dichos bienes.

Muy bien puede ocurrir que al tiempo de hacer la profesión el novicio careciera de bienes, y después de profesar le sobrevienen, o tuviera algunos y después adquiere más. En cualquiera de estos casos establece el mencionado canon en el § 2, que no obstante la profesión hecha, puede y debe el religioso hacer la cesión y disposición antedichas, según las normas en el § 1 señaladas.

Si después de cumplido esto quisiera un religioso introducir alguna modificación, dice el can. 580 § 3, que no puede hacerlo por su propio arbitrio, a no ser que las constituciones de su Instituto se lo autoricen, sino con el permiso del Superior General, o si se trata de monjas, con licencia del Ordinario del lugar y, si el monasterio está sujeto al Superior regular, con licencia de éste también, siempre que dicha modificación, al menos respecto de la mayor parte de los bienes, no se haga en favor del Instituto, pues para esto se requiere licencia de la Santa Sede, según del claró la Comisión del Código el 15 de mayo de 1936 (A. A. S., Vol. XXVIII, pág. 210).

25.—TESTIMONIALES PARA LA ADMISIÓN DE POSTULANTES.—Dispone el can. 544, que además de la fe de bautismo y confirmación, que deben presentar cuantos aspiren a ingresar en un Instituto religioso, para los varones se requieren las testimoniales del Ordinario de origen (42) y del de cualquier otro lugar donde hubiesen residido más de un año moralmente continuo, después de haber cumplido los catorce de edad, suprimido cualquier privilegio contrario (§§ 1, 2).

Los que por prescripción del derecho deben dar las testimoniales—agrega el can. 545—, no las entregarán a los aspirantes, sino a los Superiores religiosos, y sin cobrar derechos, dentro del trimestre en que fueron pedidas. Si en ese plazo ni las envían ni se excusan alegando que no conocen suficientemente al interesado, el Superior que las había pedido lo pondrá en conocimiento de la Santa Sede (§§ 1, 3).

26. DOTE Y EXPLORACIÓN DE LAS RELIGIOSAS.—a) *Dote*.—Se entiende por dote aquellos bienes temporales que las aspirantes a religiosas deben aportar como medio de proveer a su congrua sustentación. El derecho común la exige sólo para las monjas, en la cantidad que señalen las constituciones respectivas o la costumbre legítima.

Por lo que a las religiones de votos simples concierne, lo deja todo a disposición de las respectivas constituciones (can. 547 §§ 1, 3).

La Superiora con su Consejo y el consentimiento del Ordinario del lugar y del Superior regular, si la casa estuviera bajo la dependencia de éste, después de la primera profesión de cada religiosa colocará su dote en títulos seguros, lícitos y fructíferos, sin echar mano de ella por ningún motivo mientras la religiosa viva, ni siquiera para construir casa o pagar las deudas (can. 549).

Las dotes deben administrarse con cautela e íntegramente en el monasterio o en la casa donde habitualmente resida la Superiora General o la Provincial.

Los Ordinarios de lugar deben velar con toda diligencia por la conservación de las dotes de las religiosas, y especialmente en la santa visita pedir cuenta de las mismas (can. 550).

b) *Exploración*.—La Superiora de religiosas, aunque sean exentas, debe avisar, por lo menos con dos meses de antelación, al Ordinario del lugar, de la próxima admisión al noviciado y a la profesión tanto temporal como perpetua, ya sea ésta simple ya solemne.

(42) Dicho Ordinario no es otro que el del lugar, donde al tiempo de nacer el aspirante, tenía su domicilio o, a falta de éste, el cuasi-domicilio su padre, o su madre, si es ilegítimo o póstumo (can. 90 § 1).

Dicho Ordinario, o si se halla ausente o impedido, un sacerdote por aquél deputado, treinta días al menos antes del noviciado y de las mencionadas profesiones, explorará diligente y gratuitamente (43), sin entrar en clausura, si la postulante o novicia ha sido coaccionada o seducida para entrar en religión, y si sabe lo que va a hacer; y una vez que conste claramente su piadosa y libre voluntad, puede ser admitida al noviciado o a la profesión (can. 552).

c) *Penas contra las Superiores que no cumplan lo establecido en los anteriores cánones.*—Las señala el can. 2412, en los siguientes términos: Los Ordinarios de lugar castiguen a las Superiores de religiosas, aunque sean de las exentas, según la gravedad de la culpa, pudiendo llegar, si el caso lo reclama, hasta privarlas del oficio:

1.º Si contra lo prescrito por el can. 549 tuvieran el atrevimiento de gastar por cualquier motivo las dotes de las religiosas en vida de éstas; y si tal hicieran, quedan siempre con la obligación de restituir la dote a las religiosas, ya sean de votos solemnes ya de votos simples, que por cualquier motivo abandonen el monasterio o el Instituto (can. 551) (44).

2.º Si contra lo determinado en el can. 552 omiten avisar al Ordinario del lugar de la próxima admisión de alguna al noviciado o a la profesión.

27. EXÁMENES ANUALES DE LOS NUEVOS SACERDOTES.—Como sea cierto que por bien que se haya hecho la carrera, no es fácil con solos los cono-

(43) La Sda. Congregación de Religiosos, respondiendo a una consulta que sobre esto le hizo el Ordinario de una diócesis que no expresa, resolvió el 18 de marzo de 1922, y esa resolución fué aprobada dos días después por S. S. Pío XI, que no podía sostenerse la costumbre contraria, que en aquella diócesis existía, de cobrar por las exploraciones, a pesar de la extraordinaria antigüedad que el consultante le atribuía (*más de 400 años* (?), y de los varios inconvenientes que, a su juicio, se seguían de suprimir tal costumbre (A. A. S., Vol. XIV (1922), págs. 352-353).

(44) La obligación de restituir la dote refiérese únicamente a las monjas que hayan hecho la profesión solemne después del 19 de mayo del año 1918, fecha en que comenzó a obligar el Código, puesto que en virtud del can. 548 el monasterio o el Instituto religioso sólo adquieren dominio irrevocable o absoluto sobre la dote de una religiosa, cuando ésta hubiera fallecido; mientras tanto sólo tiene un dominio condicional, que está pendiente de la permanencia de la religiosa en dicho monasterio o Instituto. Pero antes del Código el monasterio adquiría dominio irrevocable sobre la dote de las monjas desde el momento que éstas hacían la profesión solemne, y como observan Vermeersch-Creusen, sin indulto de la Santa Sede, no puede ser despojado de semejante derecho (Epit., T. I, n. 654).

cimientos en ella adquiridos poseer el suficiente caudal para afrontar tantas dificultades como se presentan en el desempeño del ministerio; y aún para conservar aquellos conocimientos sea preciso no soltar los libros de la mano, y, por otra parte, no deja de existir algún peligro de que se descuiden un poco en esto, y pierdan el hábito de estudiar quienes por haber terminado la carrera se ven libres del horario de las clases, sapientísimamente dispuso la Iglesia que los nuevos sacerdotes continúen sometidos por algún tiempo a los exámenes, ordenando en el can. 130 § 1 que los sacerdotes seculares, aunque sean párrocos o canónigos, si el Ordinario con justa causa no los exime, sufran un examen anual, por lo menos durante un trienio, sobre diversas materias de las ciencias sagradas; y en el can. 590, hablando con los sacerdotes religiosos, lo amplía hasta el quinquenio, exceptuados aquellos a quienes, también por causa grave, dispensen los Superiores mayores, o los que enseñen teología, derecho canónico o filosofía escolástica.

Puede ocurrir que durante ese tiempo regenten una parroquia como párrocos o vicarios, y sabido es que por razón de este cargo dependen del Ordinario del lugar, aunque pertenezcan a un Instituto religioso exento.

Surgió la duda y se consultó a la Comisión del Código sobre si tales párrocos o vicarios estaban obligados a verificar durante un trienio ante el Ordinario del lugar o un delegado suyo los exámenes de que habla el can. 130 § 1, si ya se han examinado ante el Superior religioso o ante sus delegados, en cumplimiento de lo que prescribe el can. 590.

Pero suponiendo que en tal caso no existiera semejante obligación, cabía preguntar si en el caso de que el Superior religioso fuera negligente en la observancia del can. 590, podría el Ordinario del lugar someter a los mencionados religiosos a que se examinen ante él o ante sus delegados en conformidad con el can. 130 § 1.

El fallo de la Comisión del Código, con fecha 14 de julio de 1922, fué negativo para la primera pregunta, y respecto de la segunda dijo que se debía recurrir a la Sda. Congregación de Religiosos, cuando sucediera lo contemplado en la pregunta (45).

En otros términos que no reconoce competencia en los Ordinarios de lugar para obligar a los religiosos, aunque sean párrocos, a examinarse ante ellos o sus delegados.

Y no por tratarse de una cosa común a exentos y no exentos, deja de

(45) A. A. S., Vol. XIV (1922), p. 526.

favorecer menos a los primeros, y de tener, por consiguiente, cabida en este lugar (46).

28. LA CLAUSURA.—a) *En los monasterios de monjas*.—Con ser común a éstos y a los conventos de regulares varones la obligación de la clausura papal (can. 597 § 1), nos referimos exclusivamente a los monasterios de monjas, por ser los únicos donde el derecho concede intervención directa al Ordinario del lugar. Empleamos la frase «intervención directa», pensando en el can. 617, del cual nos ocuparemos en el lugar que le corresponde.

Después de señalar el can. 597 § 2 los límites de la clausura, de una manera que pudiéramos llamar global, añade en el § 3 que en los monasterios de monjas pertenece al Obispo fijarlos más en detalle, o cambiarlos con causa legítima.

El can. 600 comienza estableciendo como ley general que nadie puede ser admitido dentro de la clausura de las monjas; va luego señalando las excepciones en favor de algunas personas, a saber los Visitadores, el confesor o su suplente, los Jefes supremos de las naciones y sus esposas, y los Cardenales; y por fin en el n. 4.º provee a las diversas necesidades en la siguiente forma: Corresponde a la Superiora del monasterio, aplicando las debidas cautelas, permitir la entrada a los médicos, cirujanos y demás personas cuyos servicios sean necesarios, obteniendo antes una aprobación, al menos habitual, del Ordinario del lugar; aprobación que, cuando la necesidad es urgente y no da tiempo a pedirla, se presume por el mismo derecho (47).

En cuanto a la salida de las monjas, provee el can. 601 de este modo: § 1. Después de la profesión, a ninguna monja le está permitido salir del monasterio, bajo pretexto alguno, siquiera fuese por breve tiempo, sin licencia de la Santa Sede, exceptuado el caso de peligro inminente de muerte o de otro gravísimo daño.

§ 2. Este peligro, si el tiempo lo sufre, ha de ser reconocido por escrito, por el Ordinario del lugar.

A quién corresponda velar por la guarda de la clausura de las monjas, lo declara el can. 603, que dice así: La clausura de las monjas, aún de las sometidas a los regulares, está bajo la vigilancia del Ordinario del lugar,

(46) Rogamos a los lectores que no olviden esta observación cuando se ofrezcan casos parecidos en otros lugares de nuestro trabajo.

(47) En la *Instrucción* que sobre la clausura de las monjas publicó la Sda. Congregación de Religiosos el 6 de febrero de 1924, se indican con más detalle los diversos extremos en el canon contemplados (A. A. S., Vol. XVI (1924), pp. 90-100).

quien puede castigar a los delincuentes, sin exceptuar a los mismos regulares, con penas y censuras (48).

b) *En las casas de Congregaciones religiosas*.— Aunque no se llama papal sino común, ni es tan rigurosa, obliga también la clausura dentro de ciertos límites en las mencionadas casas por disposición del can. 604, el cual en el § 3 se expresa de este modo: Puede el Obispo, en circunstancias especiales e interviniendo causas graves, defender esta clausura con censuras, siempre que no se trate de religión clerical exenta; cuidando en todo caso de velar porque dicha clausura se observe puntualmente y de que se corrijan los abusos que pudieran deslizarse.

29. SAGRADO MINISTERIO Y PRECES, ETC.—a) Recomienda el can. 608 § 1 que los Superiores religiosos procuren que los súbditos por ellos designados, sobre todo en las diócesis donde residen, cuando los Ordinarios o párrocos solicitan su ayuda para atender a las necesidades espirituales del pueblo fiel, la presten de buen grado, ya sea en sus iglesias u oratorios públicos ya también fuera de ellos, siempre que no sufra con eso menoscabo la disciplina religiosa.

A su vez los Ordinarios de lugar y los párrocos—añade el § 2—sírvanse gustosos de la ayuda de los religiosos, especialmente de los que residen en la diócesis, para el sagrado ministerio, sobre todo en lo que al sacramento de la penitencia se refiere.

La razón de esto es, como indica Vermeersch, porque los religiosos son auxiliares de los Obispos y del clero secular; pero auxiliares, añade, enviados por el Jefe supremo de la Iglesia, con un fin determinado, para cuya consecución tienen ellos que trabajar y deben ser admitidos por los inferiores (49).

Aunque las palabras que emplea el mencionado canon, según observa Bondini, O. M. C., no son de suyo preceptivas, no cabe duda que en el fondo encierran un verdadero mandato; y por ende faltarían a su deber los religiosos si, fuera de los casos en que se hubiera de seguir perjuicio a la disciplina religiosa, rehusaran prestar la ayuda que les piden el Obispo y los párrocos; y a éstos les quedaría el recurso de quejarse a la Santa Sede (50).

(48) En el n. 21, donde nos hemos ocupado de la visita del Ordinario del lugar a las casas religiosas, vimos que deben practicarla cada cinco años en los monasterios de monjas sujetas a los regulares, en lo concerniente a la clausura, para cumplir lo dispuesto por el can. 512 § 2, n. 1, cuya relación con el can. 603 es bien patente.

(49) *De Religiosis Institutis et Personis*, Tomus alter, Supplementum octavum.

(50) *De privilegio exemptionis* (1919), pág. 52, 2).

b) *Celebración de los divinos oficios*.—Vigilen los Superiores (religiosos) para que la celebración de los divinos oficios en sus iglesias no perjudique la catequesis o la explicación del evangelio en la iglesia parroquial. El juicio acerca de esto incumbe al Ordinario del lugar (can. 609 § 3).

Acerca del contenido de este canon, he aquí cómo se expresa el autor últimamente citado: «Si el Ordinario juzga que existe dicho perjuicio, parece que puede prohibir a los Regulares la celebración de los divinos oficios *durante el tiempo* (subraya el autor) de la catequesis y de la homilía. Sería, con todo, más prudente arreglar el asunto amistosamente, o que el Obispo exponga el caso a la Santa Sede».

«Como las palabras del canon, prosigue el mismo autor, hablan de oficios divinos en general, síguese que la prohibición puede también abarcar la simple celebración de Misas. Pero en todo caso se ha de restringir al tiempo que dure la catequesis y homilía. Por lo cual no puede el Obispo prohibir a los Regulares que celebren Misas antes de la parroquial, como quiera que tocante a esto nada especial estableció el nuevo derecho, quedando, por consiguiente, en pie lo afirmado por Piat, cuando escribía que puede el Obispo por ley sinodal prohibir que los días festivos se celebre Misa en otras iglesias antes de celebrarse la parroquial, pero tal ley no obligaría a los Regulares, puesto que S. Pío V prohibió esto a los Obispos, y la Sda. Congr. del Concilio declaró en varias ocasiones que no podían imponer semejante prohibición a los Regulares. Inférese también del can. 1171, el cual dice que puede el Ordinario señalar con justa causa las horas, especialmente de los ritos sagrados, con tal que no se trate de iglesias pertenecientes a religión exenta, quedando firme lo prescrito en el can. 609 § 3» (51).

Del mismo sentir es Melo, O. F. M., el cual añade que no parece pueda el Obispo prohibir la celebración de la Misa en las iglesias de los regulares ni aun durante la catequesis y homilía en la iglesia parroquial, si en dichas iglesias se dan aquellas instrucciones, puesto que en este caso se cumple suficientemente el fin de la ley (52).

c) *Toque de campanas, etc.*—Ocupase de eso el can. 612, cuyas son estas palabras: Además de lo prescrito en el can. 1345 (53), si el Ordinario

(51) Ob. cit., pág. 54.

(52) *De Exemptione Regularium* (1921), pág. 140, 2.

(53) Es de desear, dice el mencionado canon, que en las Misas que, con asistencia de fieles, se celebran los días festivos en todas las iglesias y oratorios públicos, se haga una breve exposición del Evangelio o de algún punto de la doctrina cristiana; y

del lugar por causa pública manda tocar las campanas, rezar algunas preces o celebrar alguna función, todos los religiosos, aunque sean exentos, deben obedecer, salvo las constituciones y los privilegios de cada Instituto religioso.

Comentando este canon Fanfani, dice a propósito de *las preces*, que en virtud de él quedan los regulares obligados a rezar no sólo las *colectas* prescritas por el Obispo en las Misas y otras funciones litúrgicas, sino también otras preces que por causa pública mande rezar, v. gr. las letanías de la Virgen.

Como ejemplo de *sagradas funciones*, señala la Misa solemne, la exposición solemne del Santísimo, etc. (54).

Con motivo de este canon, pregunta Bondini si puede el Obispo preceptuar la celebración de dichas funciones a solos los regulares. Y después de distinguir entre las iglesias comunes de éstos y aquellas otras que tienen en sí alguna razón peculiar de culto público, como son los santuarios, afirma que si se trata de una iglesia respecto de la cual no milita razón alguna de culto particular, ni por motivo de pública utilidad o necesidad se considerará como la más indicada para tales solemnidades, no podría el Obispo alegar ningún título para celebrarlas en dicha iglesia, por ser exenta. Pero ni aún tampoco podría hacerlo, agrega, aunque se trate de un santuario o de una iglesia de regulares considerada como la única a propósito para determinada solemnidad, ya que ni uno ni otra dejan por eso de ser exentos; y en virtud del can. 612 los regulares están obligados a obedecer al Obispo cuando manda celebrar dichas solemnidades, pero sólo si lo prescribe mediante una disposición general, no por prescripción exclusiva para ellos (55).

30. LA EXENCIÓN DE LOS RELIGIOSOS Y SUS LÍMITES.—En la introducción dejamos apuntadas algunas nociones generales acerca de la exención, con una llamada a los cc. 615 y 618. Tiempo es ya de que nos ocupemos de ellos.

a) *Los regulares*, sin excluir los novicios, varones y mujeres (en otros términos, frailes y monjas) con sus casas e iglesias, exceptuadas las monjas no sujetas a los Superiores regulares, están exentos de la jurisdicción

si el Ordinario del lugar lo prescribe, dando las oportunas instrucciones, están obligados a cumplirlo no ya los sacerdotes del clero secular, sino también los religiosos, aun los exentos, en sus iglesias.

(54) Ob. cit.; n. 353, 9.º

(55) Ob. cit., pp. 56-57.

del Ordinario del lugar, fuera de los casos que el derecho expresa. Tal es el contenido del can. 615.

Hemos visto ya varios de esos casos en que, a pesar de la exención, dependen los regulares del Ordinario del lugar, y vamos a contemplar otros.

El primero nos lo ofrece el can. 616, en estos términos: § 1. No gozan del privilegio de exención los regulares que viven ilegítimamente fuera del convento, siquiera sea bajo pretexto de ir a donde están sus Superiores.

§ 2. Pero aun cuando hubieran salido del convento con permiso, si en el tiempo que están fuera cometieren un delito, por el cual su Superior, convenientemente avisado, no les impone castigo; puede imponérselo el Ordinario del lugar, aun cuando estén ya de vuelta en el convento.

El contenido de este § 2 es una aplicación concreta de la norma general en el can. 1566 promulgada, según la cual por razón del delito se adquiere el fuero del lugar donde se cometió; y el juez de ese territorio tiene derecho a citar al reo para que comparezca allí, y a dictar sentencia contra él, aunque éste hubiera abandonado aquel lugar después de cometido el delito.

Mas volviendo al § 1, no basta cualquier ausencia para perder el privilegio de exención. El verbo *degere*, empleado por el legislador, y que hemos traducido por *vivir*, implica cierta permanencia, o como dice Schafer, el que salga sin licencia del convento por algunas horas o aunque sea por uno o dos días, no quedaría privado de la exención. Tampoco quedarían privados de semejante privilegio los regulares dispersos o que la persecución arroja de sus conventos, ya que en estos casos la permanencia fuera de ellos no es ilegítima (56).

Consideramos plausible la explicación que del § 2 de Coronata, y es como sigue: El delito cometido en la iglesia, se reputa cometido fuera de la casa religiosa, si no estaban cerradas las puertas de aquella. Por tanto en el primer supuesto puede castigarlo el Ordinario del lugar, si el Superior religioso no lo hace.

El Ordinario, según se infiere del canon, no puede adelantarse a juzgar y castigar por sí mismo al delincuente, sin haber antes avisado al Superior regular señalándole un espacio de veinte o treinta días para que proceda contra el reo. Recibido el aviso del Ordinario, no está obli-

(56) Ob. cit., n. 421, 8. a). Coronata exige para quedar privado de la exención que la permanencia ilegítima fuera del convento se prolongue por espacio de dos o tres meses (Ob. cit., n. 624). Nos parece excesivo tan largo plazo.

gado el Superior regular a castigar al delincuente, mientras no tenga pruebas jurídicas del delito cometido. Una vez impuesta la pena, dará cuenta de ella y de su cumplimiento al Ordinario del lugar, sin que le asista a éste el derecho de abrir información jurídica acerca del delito ni de juzgar respecto de la gravedad de la pena impuesta; pero no le está prohibido informarse extrajudicialmente.

Cuando un regular delinque durante la permanencia ilegítima fuera del convento, no compete al Superior regular castigarlo, sino al Ordinario, puesto que durante aquel tiempo estaba privado de la exención; a no ser que hubiera vuelto espontáneamente al convento, readquiriendo de este modo la exención (57).

Intervención del Ordinario del lugar cuando se cometen abusos. Si en las casas o iglesias de los regulares y demás religiosos exentos—es el can. 617 § 1 quien habla—se introducen abusos, y avisado el Superior no aplica el debido remedio, sobre el Ordinario del lugar pesa la obligación de ponerlo inmediatamente en conocimiento de la Sede Apostólica.

Las casas no formadas, añade el mismo canon en el § 2, están bajo especial vigilancia del Ordinario del lugar, el cual, si se introducen abusos que sirvan de escándalo a los fieles, puede él por sí mismo poner remedio provisionalmente.

De la intervención que este canon concede a los Ordinarios de lugar en las casas e iglesias de los exentos, no sería legítimo argüir que en tales circunstancias quedan privadas de la exención, ni mucho menos que las casas no formadas carecen de ella habitualmente. Nada más contrario a la mente del legislador.

Antes del Código ocurría, en efecto, que las casas pequeñas carecían de la exención, si bien la Sda. Congr. de OO. y RR. fuera de circunstancias especiales no urgía a los Obispos que las visitaran, y hasta en ocasiones llegó a aconsejarles que se abstuvieran de hacerlo.

Eso que en la práctica se venía haciendo, adquirió carácter de ley en el Código, el cual reconoce la exención en todas las casas de regulares y demás exentos, sean o no formadas, siquiera estas últimas queden en situación menos airosa que aquéllas, como se echa de ver por el presente canon y algunos otros que luego contemplaremos. Por consiguiente, aunque sea cambiando un poco el orden, por no interrumpir el hilo, esta *vigilancia especial*, como dice el mencionado Bondini (p. 68), no confiere al Obispo jurisdicción propiamente dicha, sino sólo derecho a intervenir cuando en dichas casas se cometan abusos con escándalo de los fieles. Y

(57) Obra y lugar cit

aun entonces, tiene que limitarse a aplicar un remedio provisional, dejando la resolución definitiva al Superior religioso o a la Sda. Congregación donde se haya llevado el asunto.

Respecto del § 1 de este can. 617, entresacamos del mismo autor las siguientes observaciones: 1.^a No por ocurrir dichos abusos pierde la casa religiosa su exención, puesto que al Obispo no se le concede autoridad para cortarlos, sólo se le impone la obligación de denunciar. 2.^a Por abusos se ha de entender no un hecho aislado cualquiera, sino una habitual y grave inobservancia de las leyes eclesiásticas. Tales abusos pueden introducirse o bien en el convento, si por ejemplo no se guarda debidamente la clausura o se descuidan las observancias regulares viviendo de una manera aseglarada, o bien en la iglesia, no cumpliendo las leyes respecto de la celebración de las Misas o del canto, de las rejillas de los confesonarios, del ornato de los altares, etc. No contempla, por consiguiente el canon las transgresiones de carácter meramente individual o transitorio.

Y como dice Coronata (ob. y l. cit.) este canon no confiere ningún derecho al Ordinario del lugar, para entrometerse en las casas formadas de los regulares bajo pretexto de ejercer vigilancia; su única atribución consiste en que cuando llegue a su conocimiento la existencia de los mencionados abusos, debe avisar al Superior religioso para que los corrija, y en caso de que éste no ponga remedio, avisar a la Santa Sede, y una vez cumplido eso, el Ordinario ya terminó su cometido, y no le resta otra cosa sino esperar a que aquélla provea. No es menester, sin embargo, para que el Ordinario avise al Superior religioso, y, si hace falta, a la Santa Sede, que tales abusos se trasluzcan al público con escándalo de éste.

b) *Las religiones de votos simples*, o en otros términos, las Congregaciones religiosas, no gozan del privilegio de exención, como no sea por concesión particular (can. 618 § 1).

La tienen los Redentoristas y Pasionistas.

Ya dejamos indicado en otra parte que no se equipara en todo la exención de las Congregaciones a la de las Ordenes.

Pero aun en aquellas Congregaciones que carecen de exención, dice el canon de referencia en el § 2, que si son de derecho pontificio *no puede* el Ordinario del lugar:

1.º Introducir modificación alguna en las constituciones ni ocuparse de la situación económica, salvo lo establecido en los cc. 533-535 (que hemos visto arriba).

2.º Ni mezclarse en el régimen interno y disciplina, exceptuados los casos que en el derecho se expresan. Puede con todo, y debe, en las reli

giones laicales informarse si ajustan su conducta a lo que las constituciones ordenan, si sufrió algún menoscabo la sana doctrina y las buenas costumbres, si se ha pecado contra la clausura, si se reciben los sacramentos con la debida frecuencia, y si los Superiores, advertidos tal vez de que existen graves abusos respecto de esos extremos, no toman las oportunas providencias para remediarlos, el Ordinario dispondrá por sí mismo lo que juzgue conveniente; pero si ocurren cosas de especial gravedad que sea preciso remediar sin tardanza, proveerá inmediatamente, dando luego cuenta de ello a la Santa Sede.

Penas.—Como complemento necesario de todo lo dicho declara el canon 619 que en todas aquellas cosas en las cuales los religiosos se hallan sometidos al Ordinario del lugar, puede éste castigarlos con las penas correspondientes, caso de que no cumplieran lo que él prescriba.

Al final del n. 14, hablando de la asistencia al Sínodo diocesano, hemos visto una excepción a esta regla.

Dispensas.—Pero no todo ha de ser carga sin ninguna compensación; y por eso dispone el can. 620 que aprovechen a los religiosos los indultos legítimamente concedidos por el Ordinario del lugar, en virtud de los cuales cesa también para los religiosos en la diócesis residentes la obligación de la ley común, permaneciendo, sin embargo, en vigor la obligación que de los votos o de las constituciones provenga.

Por tanto si el Ordinario, en virtud de especial facultad pontificia, o de la concedida por el derecho dispensa por ejemplo del ayuno o de la abstinencia a sus diocesanos, pueden los religiosos que moran en la diócesis hacer uso de dicha dispensa, si por voto o constitución no están obligados a observarlos, y eso aun cuando sean exentos, ya que de otro modo, la exención en tales casos, lejos de redundar en su favor, les resultaría enojosa.

Facultad de pedir limosna.—Los regulares que por su instituto se llamen y sean mendicantes (58) pueden sin más licencia que la de sus Superiores pedir limosna en la diócesis donde está instalado su convento. Fuera de esa diócesis necesitan además licencia por escrito del Ordinario del lugar donde desean coleccionar limosnas (can. 621 § 1).

Dicha licencia, añade el canon en el § 2, no deben los Ordinarios de lugar, sobre todo los de las diócesis comarcanas, negarla o revocarla,

(58) Según declaró la Comisión del Código el 16 de octubre de 1919, la facultad de pedir limosna concedida en el can. 621 § 1 compete sólo a los mendicantes que lo sean no ya de nombre sino también en la realidad, es decir, que no posean bienes en común (A. A. S., Vol. XI (1919) p. 478.

una vez concedida, como no sea por motivos graves y urgentes, si la casa religiosa no puede vivir con solas las limosnas que recoge en la diócesis a que pertenece.

A todos los demás religiosos de Congregación de derecho pontificio, les prohíbe el can. 622 § 1 pedir limosna sin peculiar privilegio de la Santa Sede, y además de éste necesitan licencia por escrito del Ordinario del lugar, a no ser que dicho privilegio les exima de obtener esta licencia.

El § 3 de este mismo canon encarga a los Ordinarios que no otorguen la licencia ni a estos religiosos ni a los de derecho diocesano, que contempla el § 2, sobre todo en los lugares donde hay conventos de regulares que son mendicantes de título y de realidad, a no ser cuando les conste que se trata de una verdadera necesidad de aquellos que no se puede remediar de otro modo.

Bendición de Abades —Los Abades regulares de régimen, o sea que ejercen jurisdicción, dentro de los tres meses después de su elección, deben recibir la bendición abacial de manos del Obispo en cuya diócesis se halla el monasterio... (can. 625) (59).

31. OBLIGACIONES DE LOS RELIGIOSOS QUE REGENTAN PARROQUIAS.—Hállanse consignadas en los cc. 630-631. Declara el primero que el religioso que rige una parroquia con título de párroco o de vicario parroquial continúa obligado a la observancia de sus votos y constituciones en cuanto sea compatible con los deberes parroquiales, y sometido a sus Superiores en todo lo que a la disciplina religiosa concierne, sin dependencia alguna en este punto del Ordinario del lugar...

...Recibir, retener, recoger y administrar las limosnas para edificar, conservar, restaurar y adornar la iglesia parroquial, pertenece a los Superiores religiosos (del párroco) si dicha iglesia es propiedad de la comunidad religiosa; pero en caso contrario, los actos mencionados pertenecen al Ordinario del lugar.

El párroco o vicario religioso, prosigue el can. 631, aunque ejerza su

(59) Por Letras Apostólicas en forma de Breve, concedió Benedicto XV el 19 de junio de 1921, a petición del Abad Primado de los Benedictinos, para todos los Abades de dicha Orden que en adelante hubieren de recibir la bendición abacial fuera de Roma, general y común mandato apostólico, que antes era necesario cada vez, para el Obispo diocesano, y cuando éste no pudiera por legítimo impedimento administrar dicha bendición en tiempo oportuno o la diócesis estuviera vacante, para cualquier otro Obispo que esté en comunión con la Santa Sede Apostólica, debiendo en el primer caso constar por documento escrito que el Obispo diocesano se halla legítimamente impedido o que da su consentimiento para que otro la administre (A. A. S., Vol. XIII (1921) págs. 416-417).

ministerio en la casa o lugar donde sus Superiores mayores tienen la residencia ordinaria, está sometido inmediatamente a la omnimoda jurisdicción, visita y corrección del Ordinario del lugar, no de otra manera que los párrocos seculares, exceptuada únicamente la observancia regular.

Cuando el Ordinario del lugar llegara a informarse de que dicho párroco no cumple con su cargo, puede dar los oportunos decretos e imponerle las penas correspondientes; sin que a este respecto sean privativas esas facultades del Ordinario, antes el Superior religioso tiene derecho cumulativo con él, de forma, sin embargo, que si las determinaciones de ambos Superiores no estuvieran acordes, debe prevalecer lo dispuesto por el Ordinario.

En lo concerniente a remover de la parroquia al párroco o vicario religioso, cúmplase lo dispuesto en el can. 454 § 5; y en lo relativo a los bienes temporales, lo establecido en los cc. 533 § 1, n. 4, y 535 § 3, n. 2 (60).

A propósito de este § 3 del can. 631, y de los dos últimos cánones en él mencionados, se elevó una consulta a la Comisión del Código, preguntándole si en virtud de lo en ellos establecido tiene el Ordinario de lugar derecho a exigir cuentas de la administración de los fondos y legados de la parroquia religiosa a que alude el can. 1425 § 2, es decir, la que por la Sede Apostólica ha sido unida *pleno iure* (que vale tanto como decir que esa unión afecta no sólo a lo temporal, sino también a lo espiritual de la parroquia) a la casa religiosa, de donde viene a resultar que dicha parroquia es religiosa, en expresión del canon últimamente citado.

La Comisión respondió *afirmativamente*, quedando firme lo dispuesto por los cc. 630 § 4 y 1550 (61).

Qué disponga el primero de estos cánones, lo acabamos de ver.

Refiérese el segundo a las fundaciones piadosas en las iglesias religiosas, según veremos en su lugar.

Como complemento de lo dicho pondremos lo que trae el ya citado Melo (págs. 154-155). En lo que atañe a las *iglesias parroquiales* administradas por los regulares, sean o no propias de éstos, en virtud del derecho antiguo, que el nuevo no parece haber modificado, tiene el Obispo derecho a visitarlas, pero sólo en lo concerniente al ministerio parroquial, es decir, el altar y el tabernáculo donde se guarda el Santísimo Sacramento, la pila bautismal, el confesionario del párroco, el púlpito, la sa-

(60) Según vimos arriba, en los nn. 15 y 24, respectivamente.

(61) A. A. S., Vol. XVIII (1926), pág. 393. De la mencionada respuesta dimos cuenta un poco más detallada en el núm. de Enero-Febrero (1927), págs. 108-109.

cristía y el cementerio de los feligreses, no el de los religiosos, el campanario, si las campanas pertenecen a la parroquia, y los vasos sagrados. Y después de otras consideraciones, concluye con estas palabras: Por donde se echa de ver que el derecho del Obispo a visitar las *iglesias parroquiales* de los regulares es muy semejante al que le compete de visitar las iglesias de *Congregaciones* clericales de derecho pontificio, exentas, de que habla el can. 512.

32. RELIGIOSOS EXCLAUSTRADOS, SECULARIZADOS, APÓSTATAS Y FUGITIVOS.—a) *Exclaustrados*.—Es la exclaustración un indulto en virtud del cual se concede a un religioso licencia para permanecer *temporalmente* fuera de la casa religiosa, suspendiendo o interrumpiendo, mientras ella dure, la dependencia respecto de los Superiores del propio Instituto.

La exclaustración es menos que la secularización y más que la simple licencia de permanecer por algún tiempo fuera de la casa religiosa, ya que la segunda rompe completamente el vínculo entre el religioso y su Instituto, librándole totalmente de la dependencia de los Superiores de éste y de la observancia de sus Constituciones, mientras que por la tercera continúa el religioso con la misma dependencia que antes y obligado a observar sus constituciones en todo aquello que los Superiores no le hayan dispensado en conformidad con lo que reclama su situación y los motivos por los cuales obtuvo dicha licencia, la cual, siendo para un plazo que no exceda de seis meses, y habiendo causa grave y justa, pueden concederla los Superiores del Instituto, así como también por más tiempo, si es por razón de estudios; pero en otros casos se requiere el permiso de la Santa Sede (can. 606 § 2).

En cambio el indulto de exclaustración y de secularización, sólo puede concederlo la Santa Sede a los religiosos pertenecientes a Institutos de derecho pontificio, y en los de derecho diocesano también lo puede conceder el Ordinario del lugar (can. 638).

Cuál sea la situación del religioso exclaustrado y su dependencia respecto del Ordinario del lugar, se declara en el can. 639 por estas palabras: El que hubiera obtenido de la Santa Sede indulto de exclaustración, continúa con la obligación de cumplir sus votos y demás cargas de su profesión que se compadezcan con su nuevo estado, pero debe cambiar la forma exterior de su hábito... y queda sometido, en vez de a los Superiores de su Instituto, al Ordinario del lugar donde resida, aun en virtud del voto de obediencia.

b) *Secularizados*.—Acerca de éstos, sólo hace a nuestro propósito lo que determina el can. 643 respecto de las religiosas que habiendo sido admitidas sin dote, abandonan su Instituto con indulto de secularización,

o son expulsadas por los Superiores. Si las tales habían sido admitidas sin dote y carecen de bienes con que sufragar los gastos del viaje y atender a sus necesidades, debe el Instituto religioso, por caridad, proveerlas de lo necesario para que puedan volver a su casa de una manera segura y conveniente y tengan con qué vivir honestamente durante algún tiempo, hasta encontrar medio de ganarse la vida. La cantidad se fijará de común acuerdo entre el Instituto y la interesada, y en caso de no avenirse, lo determinará el Ordinario del lugar donde esté la casa religiosa (62).

c) *Apóstatas y fugitivos*.—Se llaman apóstatas de la religión los religiosos de votos perpetuos, simples o solemnes, que salen ilegítimamente de la casa religiosa con ánimo de no volver, o que habiendo salido con permiso, no vuelven, con ánimo de sustraerse a la obediencia religiosa (can. 644 § 1).

Ese ánimo malicioso se presume jurídicamente, si el religioso no volvió ni manifestó al Superior la intención de volver (§ 2).

Son *fugitivos* los religiosos que sin licencia de los Superiores abandonan la casa religiosa, pero sin intención de abandonar el Instituto (§ 3).

La diferencia, por consiguiente, entre el apóstata y el fugitivo, está en que aquél, ya sea por haber abandonado la casa religiosa ilegítimamente, ya sea porque después de haber salido con permiso, rehusa volver, pretende sustraerse perpetuamente a la obediencia debida a sus Superiores, mientras que el fugitivo intenta *quedar libre por algún tiempo* de la obediencia y de las observancias religiosas.

No determina el derecho cuánto tiempo hace falta para incurrir en este delito, pero es lo cierto que no bastarían unas horas ni tampoco un día, puesto que mientras la ausencia no pase de esto viene a reducirse a una salida furtiva, cual sería la efectuada con motivo de dar un paseo, hacer una visita o despachar un negocio; pero sin ánimo de sustraerse propiamente de la obediencia.

(62) Idéntica norma se ha de seguir con las monjas que hubieran hecho la profesión solemne antes de promulgado el Código, puesto que según dejamos consignado en la nota 44, a esas no tiene el monasterio obligación de restituirles la dote.

En cuanto a las demás religiosas, puede ocurrir que en algún Instituto sea tan exigua la dote que se exige, que no iguale la cantidad que se juzgue razonable tratándose del subsidio caritativo a que alude el canon, en cuyo caso no debe el Instituto religioso conformarse con restituir simplemente la dote, sino que añadirá lo que sea menester para que la religiosa vaya convenientemente provista a los efectos que el canon señala. Así lo declaró la Sagrada Congr. de Religiosos el 2 de marzo de 1927 (A. A. S., Vol. XVI, pág. 165).

Wernz-Vidal (ob. cit., n. 432) propone como norma para que la ausencia ilegítima pueda calificarse de fuga que no baje de dos o tres días, como quiera que un plazo inferior no da pie para suponer que se hace con ánimo de sustraerse a la obediencia religiosa.

Esto supuesto, veamos ya lo que acerca de ellos dispone el can. 645. El apóstata y el fugitivo, dice en el § 1, en manera alguna quedan absueltos de la obligación de guardar sus reglas y votos, y además deben volver sin tardanza a su Instituto. Y si ellos se descuidaran en cumplir este deber, ordena el § 2 de este mismo canon que los busquen con toda diligencia sus Superiores, y si, movidos por el arrepentimiento, vuelven, que los reciban.

Respecto de las monjas apóstatas o fugitivas, encarga al Ordinario del lugar que con toda cautela procure su vuelta al monasterio, y si éste fuera exento, también el Superior regular tiene obligación de contribuir a lo mismo (63).

33. DIMISIÓN DE LOS RELIGIOSOS.—a) *Religiosos de votos temporales*.—Hablando en general de los profesos de votos temporales, dice el canon 575 § 1 que durante éstos, si no se los considera dignos de pasar a los votos perpetuos, puede el Superior legítimo despedirlos, en conformidad con lo dispuesto por el can. 647.

En el § 1 señala este canon como Superiores legítimos para decretar la dimisión de los profesos temporales en las Ordenes y Congregaciones de derecho pontificio, los Superiores Generales y los Abades de monasterios *sui iuris*, con el consentimiento de sus respectivos Consejos, y tratándose de monjas, el Ordinario del lugar, y, si el monasterio está sometido a los regulares, el Superior regular, después que la Superiora del monasterio con su Consejo haya dado fe por escrito de que existen causas suficientes para la dimisión.

Al interpretar este canon no concuerdan los autores acerca de si puede el Superior regular por sí solo decretar la dimisión de una monja, o se requiere que obre de acuerdo con el Ordinario del lugar.

Con el debido respeto a los que sostienen lo primero, nos parece preferible lo segundo o sea que se precisa la intervención de ambos Superiores, sin la cual la dimisión no podría surtir efecto. A la verdad, nos parece que tiene aquí *su tanto* de aplicación lo dispuesto en la última parte del can. 205 § 1.

(63) El religioso apóstata, aparte de otras penas, incurre ipso iure en excomunión reservada al Superior mayor propio, o si la religión es laical o no exenta, al Ordinario del lugar donde resida (can. 2385).

b) *Religiosos de votos perpetuos de religión clerical no exenta o de religión laical.*—Para proceder a la dimisión de éstos no basta, como para los anteriores, que existan causas graves, según dispone el can. 647 § 2, sino que, tratándose de varones, es menester que hayan precedido tres delitos con dos moniciones y falta de enmienda (c. 649).

El can. 651 dice que también para despedir a las religiosas de votos perpetuos, solemnes o simples, se exigen causas graves exteriores acompañadas de incorregibilidad, comprobada ésta por una experiencia suficiente que disipe toda esperanza de enmienda a juicio de la Superiora.

Antes de pasar adelante se permitirá a la religiosa exponer libremente sus razones, y se consignarán con exactitud sus respuestas en las actas.

Cumplidos esos requisitos, si se trata de monjas, el Ordinario del lugar debe enviar todas las actas y documentos a la Sda. Congregación con su parecer y el del Superior regular, si el monasterio se halla sometido a los regulares (can. 652 § 2).

Dimisión en casos urgentes. Dos enumera el can. 653, a saber, el de grave escándalo exterior producido por un religioso, o que por su causa amenace un gravísimo daño a la comunidad. En cualquiera de ellos puede el religioso ser despedido inmediatamente por el Superior mayor con el consentimiento de su Consejo, o también, si hay peligro en la demora y no queda tiempo para acudir al Superior mayor, puede hacerlo el Superior local con el consentimiento de su Consejo y del Ordinario del lugar, sometiendo el negocio, sin tardanza, al juicio de la Santa Sede por medio del Ordinario del lugar o del Superior mayor, si lo hay.

Téngase en cuenta que en este canon, a diferencia de los anteriores, no se hace distinción entre religiosos y religiosas, y por consiguiente a unos y otras se aplica lo en él dispuesto.

No se olvide tampoco que no se refiere a religiones clericales exentas, pues en éstas, ninguna intervención se concede al Ordinario del lugar, ya se trate de la expulsión mediante proceso, de la cual se ocupan los cc. 654-667, ya de la que se puede decretar en casos urgentes, a que alude el can. 668.

No se puede afirmar otro tanto de lo que se contiene en el número siguiente.

34. *SITUACIÓN CANÓNICA DE LOS RELIGIOSOS DE VOTOS PERPETUOS, DESPEDIDOS DE SU INSTITUTO.*—Estos religiosos, según declara el can. 669 § 1, continúan con la obligación de guardar los votos emitidos en la profesión, salvo las constituciones o los indultos de la Sede Apostólica que dispongan otra cosa.

El religioso ordenado *in sacris*, prosigue el can. 670, que hubiera co-

metido alguno de los delitos señalados en el can. 646 (por los cuales queda expulsado *ipso facto*) o que hubiera sido expulsado por un delito que el derecho común castiga con infamia de derecho, deposición o degradación, queda perpetuamente privado de usar hábito eclesiástico.

Pero si fué despedido por delitos menores de los anteriormente consignados, se observará respecto de él, lo siguiente, en virtud del can. 670:

- 1.º Queda sùspenso *ipso facto*, hasta que la Santa Sede no le absuelva,
- 2.º Si la Sda. Congregación lo juzga oportuno, mandará a dicho religioso que, con traje de clérigo secular, permanezca en determinada diócesis, indicando al Ordinario de ella las causas porque fué despedido;
- 3.º Si el expulsado no cumple ese mandato, el Instituto religioso no queda obligado a nada, y el expulsado queda por el mismo caso privado del derecho de usar hábito eclesiástico;
- 4.º El Ordinario de la diócesis que para su residencia fué señalada (por la Sda. Congregación) al religioso, lo mandará a una casa de penitencia, o lo encomendará al cuidado y vigilancia de un sacerdote piadoso y prudente, y si el religioso no obedeciera, se observará lo dispuesto en el número anterior.
- 5.º El Instituto religioso por medio del Ordinario de la referida diócesis suministrará al religioso un subsidio caritativo para atender a su sustento, a no ser que por otro lado tenga éste con qué valerse;
- 6.º Si el despedido no observa una conducta digna de un eclesiástico; transcurrido un año o antes a juicio del Ordinario, privesele del subsidio caritativo, sea expulsado de la casa de penitencia y despojado del derecho de usar traje eclesiástico por el mismo Ordinario, el cual procurará enviar sin tardanza la correspondiente relación a la Santa Sede y al Instituto religioso.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

LOS ESTADOS PREPASIONALES

Las experiencias psicoanalíticas realizadas, tanto en personas sanas como en enfermas, han demostrado que, además de las predisposiciones orgánicas de carácter eminentemente somático, existen otras predisposiciones psico-fisiológicas en cada persona, de las cuales depende su capacidad de reacción ante un estímulo adecuado. Algunas escuelas empíricas atribuyen esas predisposiciones a traumas producidos en la infancia y que influyen solapadamente en el ser, hasta llegar a causar una anomalía traumática de tipo de las neurosis o psicopatías. El trauma infantil vendría a crear, por consiguiente, un estado predispositivo de ciertas pasiones que, al encontrar un clima favorable, adquirirían su completo desarrollo hasta constituir un verdadero estado pasional. Si completamos esta observación clínica con otras de tipo psicológico, podremos formarnos una idea de lo que se entiende por *Estados Prepasionales*, de su naturaleza y de su valor demostrativo en una etiología de las pasiones. De ellos habla Sta. Teresa, rezumando gracejo clásico, cuando dice: ...«somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo; y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores, muchas veces hacen que sin culpa suya no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras» (Sta. Teresa de Jesús en su Vida, cap. XI, 15).

Pero no son solamente los factores físico-fisiológicos, como las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores, los que impiden al alma hacer lo que quiere y los que la obligan a padecer de todas maneras; existen también otra clase de factores que, envueltos en el sutil manto de la sensibilidad, velan constantemente por la personalidad del individuo y cuya secreta actuación constituye la tónica del carácter y de la idiosincrasia de cada persona. Estos factores enlazan de tal manera su compleja actuación, y lo hacen con una persistencia tal, que vienen a

constituir verdaderos estados incubadores de las pasiones, los que podemos llamar *Estados Prepasionales*.

La experiencia diaria nos adoctrina suficientemente sobre esta materia; pues es un hecho que, a poco de tratar a una persona, insensiblemente vamos modificando nuestro comportamiento respecto de ella hasta llegar a tratarla en forma que no la contraríe. Forzosamente hemos de hacer concesiones, mal que nos pese, y si no la convivencia se nos hará imposible. Ante un hipocondríaco tendremos transigencias que jamás se nos ocurriría tener en el trato con un sanguíneo o un flemático; algo experimentamos en ellos que, sin darnos cuenta, es el determinante de nuestro comportamiento; adivinamos instintivamente de qué reacciones es capaz y nos acomodamos a ese estado de cosas que, aunque nos sea poco grato, exige imperiosamente que se le respete cuando la vida nos ha impuesto la obligación de convivir con tales temperamentos. Si, por consiguiente, sentimos la necesidad imperiosa de adaptarnos a las personas con quienes tratamos según las diversas modalidades de su temperamento, es porque reconocemos en ellas disposiciones peculiares que debemos respetar. Es decir, que no pocas veces nuestra conducta a seguir nos la marca el carácter de la persona con quien tratamos. Esto podrá interpretarse de mil maneras; pero el hecho encierra una valiosa enseñanza, y es que no solamente velan por la personalidad humana las poderosas energías intelectuales, sino que también existen otras energías movilizadoras de nervios y músculos que velan sigilosamente por el individuo que les ha sido encomendado y que, cuando lo ven en peligro, se concentran hasta producir el esfuerzo pasional. Pero aparte de esto, son bien conocidos los temperamentos susceptibles, amorosos o irritables. Estos temperamentos nos revelan la psicología de la persona y por ellos conjeturamos, con sobrada certeza las más de las veces, la trayectoria de una palabra, de un gesto y la réplica que forzosamente han de tener. Por eso se puede afirmar, no solamente que cada persona tiene su particular modo de ser, entendido esto en sentido psicológico, sino que cada persona reacciona diferentemente ante los estímulos exógenos y que opone resistencias o acepta gustosamente influencias externas sin saber justificar el por qué de esta conducta.

Esto no quiere decir que todas las personas vivan sometidas constantemente al imperio de sus pasiones o que puedan disponer de ellas de la misma manera que de sus pies o de sus brazos, sino que en toda persona existen siempre diversos estados predispositivos de las pasiones, en donde éstas nacen y se desarrollan. Por eso muy acertadamente se suele decir que las pasiones se provocan, término que ya de suyo da a enten-

der que toda pasión requiere un período evolutivo durante el cual coordine los diversos elementos constitutivos y disponga los órganos adecuados para responder según la intensidad y naturaleza de la provocación. También se da el caso que una pasión despierte otra, y más frecuentemente que una pasión degenera en su contraria, lo que tiene una fácil explicación admitiendo la homogeneidad e íntima concomitancia de los estados prepasionales.

Las pasiones, por consiguiente, no están en el alma como los jugos en sus respectivas glándulas; no se puede provocar una verdadera pasión como se provoca una secreción interna; las pasiones han de nacer y desarrollarse, necesitan que se les avive y enardezca, pasan siempre por períodos de formación, están sometidas a una verdadera incubación. Durante ese período se barrunta la próxima explosión, se percibe el conglomerado de fuerzas que se mueven en el subconsciente, se presiente su pronta emersión y se siente su gorgoteo como el de las burbujas de aire en las aguas tranquilas de un lago. Por eso no creo suficiente para la buena o por lo menos mejor comprensión de las pasiones el estudiarlas en plena actividad *sin formarlas proceso*; debemos seguirlas paso a paso, comenzando por desenterrar sus raíces para ver de dónde reciben la savia que las nutre. Este es el propósito del presente trabajo que, como mi anterior sobre «Los Complejos», no tiene otra finalidad que sugerir ideas y propósitos a quienes se interesen por estas cuestiones y tengan medios abundantes para profundizar en tales materias. La Psicología empírica se puede y se debe remozar; las aportaciones del psicoanálisis y de la psiquiatría son cada vez más nutridas e interesantes, y por ellas se puede llegar al mejor conocimiento de la maraña pasional. Apoyado en las últimas investigaciones que he podido consultar, articularé el presente trabajo tratando primeramente de los Estados Prepasionales constituidos por factores bioquímicos; después, los que están formados por predisposiciones psico-fisiológicas, y por último los constituidos por factores puramente psicológicos.

Factores bioquímicos.—Gracias a los sucesivos hallazgos de Vulpian y Takamine, es posible obtener en la actualidad, por procedimientos químicos, el maravilloso producto elaborado por las suprarrenales y conocido en la medicina con el nombre de Adrenalina. A la par de este valioso hallazgo, han ido descubriéndose otros, también muy importantes, a base de los elementos elaborados por el tiroides y de otras glándulas de secreción interna. Por eso la experimentación clínica ha adquirido una importancia extraordinaria respecto de este punto, ya que por procedimien-

tos bioquímicos se puede conseguir un estado psíquico previamente descrito y en todo semejante al que, de ordinario, observamos en personas sanas. ¿Qué significa esto y qué resultados puede producir para la psicología? Porque esta experiencia realizada repetidas veces en las clínicas por médicos de investigación, no deja lugar a duda; ya que se puede afirmar, con toda certeza, que ciertos estados psíquicos no los produce solamente la naturaleza, sino que también los produce la ciencia; que la adrenalina obtenida químicamente, puede producir un estado emotivo igual al que producen las suprarrenales; que las glándulas de secreción interna: tiroides, suprarrenales, hipófisis, pituitaria y pineal, tienen una íntima correlación con los estados psicopáticos y que, por consiguiente, los elementos bioquímicos determinan un estado prepasional suficientemente conocido. ¿Habrá que admitir, además, como un postulado científico que todos los estados prepasionales (ya que las pasiones en sí mismas son de un orden superior a la química) están constituidos fundamentalmente por elementos bioquímicos y que su existencia depende solamente de la modificación de una fórmula química? A esto precisamente tienen muchos médicos de vocación ambigua: a reducir todo el inmenso y complejo impulso vital a la estrechez de una fórmula de laboratorio; y contra este materialismo patológico de los médicos (verdadera psicosis médica) es necesario presentar los hechos de experiencia de los que mil veces hemos sentido el hálito vivificador de la materia. No niego las maravillas de la química orgánica ni los prodigiosos resultados a que ha llegado el hombre de laboratorio; pero también tengo el pleno convencimiento que es una monstruosidad el hacer depender de un recetario el noble y simplísimo principio vital. ¡Es demasiado grande el alma para encerrarla en una fórmula! Veámoslo.

Ninguna inyección ha sido jamás capaz de producir un estado, aunque sólo fuera rudimentariamente pasional, en un organismo muerto: por el contrario, sus efectos beneficiosos o perjudiciales para la vida, en tanto han sido más extraordinarios en cuanto la inyección haya encontrado un organismo más extraordinariamente vivificado. De aquí se deduce que los elementos de las secreciones internas, obtenidos químicamente e inyectados en un organismo, no pueden producir nunca por sí mismos estado pasional, sino que necesitan ser absorbidos por la materia orgánica que todavía no sabemos si los absorbe según se los suministra la química, o si los transforma en combinaciones desconocidas de la ciencia.

Otra observación que hace también a nuestro caso, es la acción rápida y transitoria que suelen producir esta clase de productos en el orga-

nismo y que, a causa de su corta duración, no puede constituir ningún estado ni prepasional ni pasional. Las lágrimas provocadas por una inyección de adrenalina, como la fuerte reacción de carácter hipotensor producida por la tiroidina y la yodofina, no demuestran otra cosa sino que dichos elementos, en su forma orgánica, son los grandes auxiliares de la psiquis humana, tanto para constituir un estado prepasional fisiológico, como para la formación de las verdaderas pasiones que también exigen el concurso de los músculos. Porque hay que tener en cuenta que en la formación del estado prepasional como en el estado pasional completamente constituido, toman parte todos los valores humanos: los de la inteligencia, los de la afectividad y los del organismo; en una palabra, todo el hombre. Por eso una pasión en ningún caso es la resultante de un solo impulso. El amor como la ira, en sus estados pasionales, representan un esfuerzo extraordinario de toda la persona humana. Desde la contemplación estética en el amor, hasta la enervación fisiológica, existen una serie de fenómenos o concausas de todos los órdenes que guardan alguna relación con la persona humana; lo que demuestra que todo el ser ha prestado su concurso para preparar esa explosión de energía que se llama pasión. Esto sucede en el estado pasional. En el estado prepasional, como verdadera preparación de aquél, sucede otro tanto, aunque en forma más tenue y confusa; pero no hay que olvidar que la naturaleza nunca rompe por sí misma la continuidad: casi me atrevería a decir que, por lo que a las pasiones se refiere, la inteligencia y el organismo no son más que dos afluentes de la afectividad, en cuyo caso la continuidad sería perfecta. De donde se sigue que los estados prepasionales, como el mismo estado pasional perfectamente constituido, son la resultante de la aportación de todo el ser humano que arrastra hacia ellos las inmensas y ocultas fuerzas que alguna vez estallarán con la violencia que caracteriza a las pasiones. La parte que puedan tener en esta ingente gestación pasional los elementos suministrados por la bioquímica, es una parte exigua, ya que su acción se caracteriza por ser rápida y pasajera, y porque tales elementos necesitan ser absorbidos y, muy probablemente, transformados por el organismo para que puedan tener alguna conexión con las operaciones psíquicas.

Podemos, pues, descontar a la bioquímica de entre los factores que puedan producir estados prepasionales propiamente tales; su aportación se reduce a ciertas ingerencias en el campo fisiológico que transitoriamente pueden influir, y muy poderosamente, en la constitución de tales estados; pero jamás por sí mismas pueden engendrar un estado psíquico, que implica duración, de tendencia normal y pasional. Serán un auxiliar

extraordinariamente eficaz en ciertos casos para las pasiones; pero su eficacia es meramente local y transitoria, condiciones que no conciben con las que requiere un verdadero estado.

Indiferenciación biológica.—Si la química orgánica no puede constituir por sí sola verdaderos estados prepasionales, los puede constituir, sin embargo, la fisiología indiferenciada. No es que sea de ahora; hace ya siglos que ha preocupado a la ciencia ciertos caracteres que campeaban en donde no les correspondía, como en el caso de la famosa monja de Ubeda. Esto podrá tenerse por patológico, pero si se ahonda en la psicología siempre encontramos en cada persona rasgos que no conciben con su sexo, sentimientos e ideas que parecen verdaderos emplastos en el maravilloso cuadro que forma tal personalidad humana. Y esto ni es potestativo de tal o cual persona, ni se reproduce en todas con el relieve necesario para que sea fácilmente notado; pero en todas, aun en las más diferenciadas, siempre se percibe un dejo del sexo contrario, del sexo oculto, del sexo que no pudo triunfar. Este hecho lo expone el Dr. Marañón con las siguientes taxativas palabras: «A la luz de los conocimientos sobre los estados intersexuales, se ve bien, en efecto, que el sexo de cada individuo, aun del normal, es sexo doble; y cada uno de los dos sexos que lo forman evoluciona por separado con una cronología típica y poco variable. (Prólogo de la 2.^a edic. de la «Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales».)

Como se ve, para el Dr. Marañón el doble sexo individual es algo perfectamente demostrado y que hace ya mucho tiempo que revolotea fuera del capullo de la hipótesis; sin embargo, nuestra experiencia psicológica no nos ha dado los mismos resultados que la experiencia clínica de tan ilustre médico. Y no es de extrañar, porque las magníficas revelaciones de la ginecología y de la histología han inducido a muchos médicos a creer que toda la vida humana podía reducirse a un diagnóstico clínico; por eso han puesto todo su empeño en estudiarla sobre una mesa de operaciones o a través de los ficheros de los sanatorios con la convicción de que el hecho clínico es el exponente único de las misteriosas evoluciones porque atraviesan las almas, de las cuales son interpretación y estampa los propios cuerpos. No se puede negar esta compenetración de alma y cuerpo; la personalidad humana los abraza a los dos con la intimidad de vasos comunicantes, pero tanto el uno como la otra tienen, al mismo tiempo, su vida autónoma, su hogar inviolable, su cabina de mandos donde no puede entrar nadie fuera del propio interesado. Por eso debemos oponer al consabido diagnóstico clínico de los

médicos psicólogos, la introspección del psicólogo genuino que, por ser más completa, siempre sus resultados han de estar más cerca de la verdad investigada. Pues según las múltiples observaciones de esta naturaleza que he podido realizar en niños comúnmente tenidos por sanos y normales, y de haber hecho esta experimentación en distintas naciones, los resultados han sido totalmente contrarios a la teoría de la bisexualidad, entendida ésta en su sentido integral. Siempre he encontrado niños con un fuerte sentimiento de su virilidad y niñas llenas de antojos femeninos a pesar de que, en muchos casos, su vestir y su educación eran totalmente hombrunos. Es verdad que a veces era difícil distinguir los sexos por sus caracteres secundarios que, de ordinario, son por los que los distinguimos; pero al penetrar en el secreto de sus caprichos, al observar sus rudimentarias manifestaciones psicológicas siempre descubría el sexo correspondiente; por lo que he llegado a la convicción de que sólo un ambiente traidor y ficticio puede producir la bisexualidad psicológica. La bisexualidad fisiológica será todo lo frecuente que los médicos quieran; pero el mismo hecho de constituir una preocupación médica ya da a entender que se trata de una de tantas anormalidades a que están expuestas las personas; por eso soy de la opinión de que la bisexualidad más pertenece a la clínica que a la psicología, pero es indudable que, de existir, constituye por sí misma un estado prepasional específico, según el predominio momentáneo de cada uno de los sexos.

No sucede lo mismo con la *indiferenciación biológica*; y la llamo biológica en vez de sexual como quieren los médicos, porque esta ya significa por sí misma un contrasentido, ya revela algo excepcional, mientras que la otra, la indiferenciación biológica, expresa una modalidad de la vida, propia de ambos sexos, y que en forma atenuada se encuentra en todos los individuos y por toda su vida. Esta indiferenciación biológica afecta de manera particular al alma. El indiferenciado biológico posee un abundante pero desbarajustado caudal de ideas, sentimientos, afectos, impresiones y anhelos, tan entremezclados los que comúnmente atribuimos a la masculinidad con los de la feminidad, que da la impresión de padecer un infantilismo congénito. Por eso esta cuestión tiene una marcada importancia en el estudio de los estados prepasionales, porque constituye por sí misma una predisposición constante para el desarrollo de determinadas pasiones, aunque la voluntad y la reeducación traten de evitarlo. Por ella, por esos residuos de indiferenciación que quedan en todos los seres al constituirse su personalidad, siempre encontramos caracteres infantiles o femeninos en el hombre más sañudo, y nos sorprende frecuentemente la joven apocada y pudorosa con desplantes de la más pura mas-

culinidad. Es una fuente inexhausta de sorpresas, unas veces llenas de poesía y admiración, otras dignas de desprecio y aborrecimiento. Podrá sobrevenir esa indiferenciación biológica sola y exclusivamente de deficiencias anatómicas, y en este caso sería equivalente a un estado intersexual; pero las más de las veces se produce a causa del falso ambiente y mala educación de la infancia, como se observa en niños de familias aristócratas que, con harta frecuencia, pasan largas épocas de su vida subordinados a una psicología doble, indiferenciada y llena de aberraciones.

Esta indiferenciación se manifiesta, aunque en forma frecuentemente, muy atenuada en todos los individuos de ambos sexos, llegando a constituir una fuente de sorpresas en la comprensión de los caracteres. El enérgico y voluntarioso, en un momento dado, sin saber a qué manes se debe, se hipersensibiliza y cede cobardemente a las pretensiones de su enemigo; mientras que el tímido y apocado reacciona, de pronto, audazmente ante la huida de los demás, y así sucesivamente. No es el sexo derrotado el causante de tales sorpresas (1); es la indiferenciación biológica (que comprende fisiología y psicología) la que causa esta rudimentaria dualidad físico-psicológica.

Este criterio nos induce a hacer la siguiente pregunta: ¿qué se entiende por indiferenciación biológica? Porque si es la anatomía la que produce esos estados indiferenciados, caemos de lleno en la tesis de la bisexualidad; si no es la anatomía, la indiferenciación tiene que provenir de la misma alma mal avenida con el sexo del individuo. ¿De dónde proviene, por consiguiente? No me cabe duda que en el alma existen no pocas zonas en las cuales apenas puede influir el sexo, o hablando con más propiedad, que se dan zonas en el organismo dotadas de cierta autonomía, y de ellas se sirve el alma para algunas operaciones que, evidentemente, no llevan el sello del sexo que domina en aquel individuo. Ciertas violencias en el tímido, como algunos afeminamientos en el osado, no responden a la voz del sexo derrotado (si así fuera, este lo sería tan sólo somáticamente, siendo en realidad el vencedor y el que influiría en el al-

(1) De tal manera influye el alma sobre el sexo, y éste sobre ella, que los antiguos llegaron a creer que existía en las almas la diferenciación sexual; pero aunque esto sea inadmisibile, por ahí se podrá comprender la intimidad de relaciones entre ellos. Al negar, pues, que el sexo sea el causante de estas anomalías psíquicas, lo hago teniendo a la vista esa reciprocidad de ingerencias entre alma y sexo que hizo pensar a los antiguos en la sexualidad del alma. Si, por consiguiente, las operaciones psíquicas son según el sexo, sólo el que triunfe influirá.

ma), sino al contacto del alma con esas zonas fisiológicas poco influenciadas por el sexo dominante. Por consiguiente, la indiferenciación biológica consiste en la neutralización del sexo vencedor por medio de la autonomía de ciertas zonas fisiológicas. Es decir, que en cada individuo existen muchas ideas, afectos, sentimientos, impresiones y anhelos no saturados del sexo dominante que, como fruto de la materia, jamás alcanza a aprisionar totalmente al alma, la cual por los infinitos medios que le suministra la fisiología logra crear una verdadera gama de matices en sus operaciones. La indiferenciación biológica es la voz del niño que se escuchará hasta la vejez o la voz de la sangre (siempre más fuerte que el sexo) que impelerá al heroísmo.

Factores psico-fisiológicos. — Aunque los complejos vivan en continuo contacto con los elementos vegetativos del organismo, y muchas veces parezca que se confunden con ellos, sin embargo su prestancia es mucho mayor y, sobre todo, no están sujetos a sus continuas mudanzas; por eso todo complejo constituye por sí solo un verdadero estado prepasional. Podrá aumentar o decrecer en intensidad; quizá alguna vez será absorbido por otras fuerzas psíquicas, pero jamás deja de subsistir con sus caracteres peculiares. La mayor perfección de una cosa no destruye nunca su ser, como la mayor intensidad de un sonido no exige cambio de tónica; así sucede también con los complejos. La pasión los absorbe; la pasión que se cimenta en ellos los anula en sus manifestaciones internas; ni el mismo individuo que padece en esos momentos tal estado psíquico, puede servirse de ellos para nada; todo es pasión, no en el sentido estricto que la filosofía da a esta palabra, sino en el sentido vulgar que la atribuye un exceso o violencia. Pero, ¿de dónde extrae la pasión sus elementos constitutivos? ¿Se puede provocar una pasión con la misma naturalidad con que se provoca una postura de nuestro cuerpo, como el andar o el estar recostado? Por poco habituada que esté una persona a reflexionar sobre estas cuestiones, espontáneamente se da cuenta que en toda pasión existe un elemento constante que la tiene como preparada; que no se mueve con la facilidad de un brazo o de un pie, y que su fuerza responde a la constitución íntima del ser. La pasión satisfecha o anulada por el imperativo de la conciencia, desaparecerá disipando el estado de sobreexcitación que la provocó y la sostuvo; pero desaparecida y todo, no se extinguirá completamente, sino que seguirá viviendo dentro de capullo que la vio nacer. Este capullo es el complejo, guardián incansable al mismo tiempo de la personalidad humana, que no deja morir el fuego pasional para que el individuo no se quede ni un solo momento sin

las defensas más valiosas de su individualidad. Precisamente para defender a ésta provocó las reacciones fisiológicas y psíquicas que culminaron en la fuerza imponente de una pasión. Son, por consiguiente, los complejos los que primero y fundamentalmente constituyen los estados prepasionales, ya que a ellos les ha sido encomendado el mantener una prudente inquietud en el organismo y actuar de defensas de la persona para que sin previsión de ninguna clase, por instinto, como se dice vulgarmente, cada individuo se encuentre suficientemente defendido. Esto nos lleva a esta importante conclusión: que no es cierto que las pasiones sean movimientos «repentinos», o sea, que ese estallido de la fuerza psíquica, que es lo que caracteriza a la pasión, se produzca por la sola percusión de algún resorte desconocido todavía de la ciencia que llegue a enervar las fuerzas vivas del ser; nada de eso; por el contrario, todas las pasiones tienen fases y paulatinamente van pasando por una y otra hasta llegar a su perfecto desarrollo. La naturaleza no avanza nunca a saltos y avanza continuamente; bien asentada en su quicio, evoluciona sin perder la continuidad. Y esta naturaleza abarca también las pasiones; por eso éstas como aquélla, tienen sus estados evolutivos sin romper nunca la ligazón. Nacen las pasiones. ¿De dónde nacen? Si cada estímulo fuera el generador de una pasión, cuantas veces existiera éste otras tantas existiría aquélla; y sin embargo las más de las veces lo que fué estímulo pasional en una ocasión ya no lo es en otra. ¿A qué puede obedecer esto? A la falta de adecuación, de proporcionalidad entre el estímulo y la potencia receptora; a que, si no existe una conveniente preparación intrínseca, jamás el estímulo objetivo lo sería también subjetivamente, lo que equivaldría a negar, contra el dictamen de la experiencia, la existencia de verdaderos acicates de la sensibilidad. Esto me lleva a pensar en las posibles derivaciones que podría tener esta teoría con respecto a la criminalidad. ¿Todos los criminales son seres psicopáticos como pretenden los criminalistas de vanguardia? Bien pudieran serlo en el mismo momento de cometer el crimen; pero, ¿no serán responsables de la preparación psicológica del mismo? La codicia de aquel dinero, y no otro, que les impulsó al robo, o la ambición de grandezas que les indujo al atentado político ¿no tuvieron un desarrollo lento, prepasional y consciente? Al cometer el robo o el crimen quizás pudiera incluirseles entre los cleptómanos o los paranoicos; pero antes de llegar a esas psicopatías, antes de sentir las lumbres del furor en sus ojos y una agilidad provocativa en sus músculos y un raciocinio absurdo en su cerebro, eran capaces de gobernarse y les sobraba poder para ahogar en su cuna el engendro que acababa de nacer. No lo hicieron, no lo quisieron hacer y lo que

+

era por su origen una imagen flotante producida por el complejo como una autodefensa, se transformó en una obsesión dominadora que llegó a impedirles el recto juicio, empujándoles al mismo tiempo hacia actos destructores y punibles.

Aunque haya sido muy someramente, todo lo dicho equivale a una descripción de las actividades de los complejos en orden a las pasiones. Son los verdaderos incubadores de las mismas y los que lanzan el primer grito de dolor cuando la punzada moral se ha sentado en el alma. Toda la reacción posterior ya es obra de las pasiones, y los que estaban en vanguardia pasarán resignadamente a retaguardia para seguir respaldando los intereses íntimos de la personalidad.

La libido.—A los psicoanalistas les repugna la teoría del alma espiritual. Para ellos todo el vitalismo se reduce a una energética de la materia organizada. Pensar que deben perder de vista el protoplasma celular para hallar la razón de toda la inmensa fenomenología psicológica, no sólo les repugna sino que también les ofende en su dignidad de científicos. La ciencia pide demostraciones, dicen ellos: lo que no se demuestra, sólo merece el respeto de una hipótesis. Pero si nos adentramos en sus experiencias, vemos las más de las veces que, lejos de ser demostraciones científicas, no pasan de ser meras conjeturas. Los casos aislados que han servido para sus experimentaciones y que les merecen toda confianza científica, son con frecuencia un simulacro de autopsia. El organismo sano, vivificado por el optimismo, en pleno disfrute de una magnífica irrigación sanguínea y bajo el gobernarle de las fuerzas del espíritu que transforma sus elementos bioquímicos en fuerzas de un orden superior, ese no se merece sus preocupaciones científicas porque, indudablemente, se resistiría a la autopsia psicoanalista. Sus experimentos son siempre en organismos enfermos, en seres descentrados, en individuos neuróticos. Para ellos se revela más verazmente la personalidad humana en los sueños que en una confesión; las manifestaciones oníricas les merecen más atención que las manifestaciones de una conciencia sincera. Pues contra esta tendencia hay que oponer otra tendencia: la del alma, la de los seres sanos, aunque todavía no sepamos cuál es el hombre «tipo», la que tiene como su más auténtica expresión la confesión de un hombre de dignidad. Y esta tendencia comienza, con carácter marcadamente científico, en Santo Tomás. ¿Qué concepto le merece a Santo Tomás la libido? Según sus comentaristas, el mismo que actualmente se le concede en la moral y al cual no son tampoco ajenos algunos médicos tan prestigiosos como el Dr. Marañón. La definición que éste da de la libido, en nada di-

fiere de la de aquéllos. En su obra «La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales», cap. V, dice: «Es la libido la fuerza instintiva que induce al individuo a satisfacer la necesidad sexual; de la misma suerte que el hambre es la fuerza instintiva que induce al individuo a satisfacer la necesidad de alimentarse. Podríamos, pues, llamarla también *hambre sexual*».

Esta definición de la libido tiene más del moralista que del psicólogo; es casi la misma definición tradicional que un médico de vocación ambigua quiere implantar como una novedad sólo porque la ha despojado de su contenido moral. Por eso, contra esta interpretación reaccionó C. G. Jung, consagrando a la libido un largo tratado de su obra «Teoría del Psicoanálisis». La hipótesis de Jung (creo que hasta ahora no podemos admitirla más que como mera hipótesis) es de un contenido psicológico promisor de hallazgos de importancia para una buena psicología empírica. Transcribiré sus palabras: «De la misma manera que la antigua ciencia natural habló siempre de influencias mutuas existentes en la naturaleza y luego esta concepción anticuada quedó substituída por la ley de la conservación de la energía, intentamos substituir también en el campo de la psicología las influencias mutuas de fuerzas anímicas coordinadas por una energía de concepción homogénea. Queremos asignar efectivamente al concepto de la libido el lugar que le corresponde; esto es, el lugar energético por excelencia para poder estar luego en condiciones de concebir energéticamente el acontecer animado, etc.» (Teoría del Psicoanálisis, págs. 72 y 73, ed. de 1935).

Según el pensar de Jung, la libido no es sólo el hambre sexual como le parece a Marañón; no puede compararse con la necesidad de alimentarse; la libido es mucho más que eso, es una energía anímica, homogénea, que influye en todo el ser, es la verdadera energía o fuerza del vivir. Jung la define cuando dice de ella: «Libido no debe ser otra cosa sino un nombre para aquella energía que se manifiesta en el proceso de la vida, y que nosotros percibimos subjetivamente como un afán y un deseo». (En la obra ya citada, pág. 73.)

La nueva teoría.—¿Es admisible este concepto energético de la libido sin salirse de la sana psicología tradicional? Y he de advertir que no se trata ahora de palabras sino de conceptos, pues sé muy bien que la antigüedad y todos los moralistas modernos atribuyen a esta palabra un significado bien distinto. Pero prescindiendo de si el término es o no adecuado y de la significación que tiene dentro de la moral, ¿es admisible el concepto energético de la libido tal como nos lo expone Jung?

Prescindiendo de la opinión de los otros, me parece que no hay ninguna dificultad razonable para negar la existencia de una energía anímica homogénea dirigente de todas las apetencias humanas. Por de pronto tenemos un dato de experiencia que nos autoriza a pensar así, y es la finalidad homogénea de todas las operaciones humanas. La voluntad, las pasiones, los complejos y toda la fisiología del hombre forman un todo tan acabado, que nadie puede dudar que toda persona tiene un pensar propio, un carácter, una musculatura y una determinada finalidad en la vida y que marcha hacia ella con tanta unión y seguridad, como si alguien la dirigiera intencionadamente. La pericia del general como los aciertos del cómico, no son más que dos revelaciones de esa finalidad, de esa vocación al servicio de la cual está supeditada toda la persona humana. La misma libido que les hizo pensar en eso, les determinó a intentarlo, les sugirió los inconvenientes y el posible acierto, y provocó en ellos las reacciones necesarias de su organismo para conseguir el triunfo; y el triunfo llegó y llegó conquistado por el hombre. El deseo en la voluntad, la apetencia en la sensibilidad y las reacciones fisiológicas del complejo de superación dirigido todo ello a un fin único: al desarrollo y conservación de la responsabilidad humana. Y esta unidad de operaciones ¿no responderá a la unidad de energía anímica?

Concepto tradicional de la libido.—En la Suma Teológica (2^a 2.^{ae}, q. 154, a. III, ad. 1.^{um}) nos sorprende Santo Tomás con esta afirmación que bien pudiera ser de un gran psicólogo moderno: «Ad primum ergo dicendum, quod libido quae aggravat peccatum, est quae consistit in inclinatione voluntatis». Si al buen romance nos atenemos, esto quiere decir que existe una libido de la voluntad que lejos de aminorar el pecado lo agrava, aumentando, por esto mismo, la responsabilidad humana. Lo que confirma el Santo Doctor con estas otras palabras: ...«quod libido voluntatis, quae auget peccatum, etc.» (q. 156, a. III, ad. 3.^{um}). Y en la cuestión 154, a. III, ad. 3.^{um} aclara más su pensamiento cuando dice: «Libido autem quae est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum». Si Santo Tomás reduce a dos las libido o libidines, para San Agustín, sin embargo, existían otras muchas como se comprueba por el siguiente texto: «Est igitur libido ulciscendi, quae indicitur; est libido habendi pecuniam, quae avaritia...; est libido gloriandi, quae jactantia nuncupatur (c. XV. Ms. 44, 771). Nos puede extrañar ahora que Jung en la obra antes citada, pág. 73, nos diga: «Observemos en la multiplicidad de los fenómenos naturales la voluntad, la *libido*, bajo diferentes aplicaciones y formas»? Sin embargo, el sentido de esta palabra es muy otro en moral. El mismo San Agustín nos

lo expresa con toda claridad en la siguiente definición que nos dejó de la libido: «Etenim libido quoque ipsa recte definitur: appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur (De mendacio, c. VII. Migne, t. 40, c. 496). Y San Alberto Magno, adentrándose más en esta misteriosa vida del alma donde la libido desarrolla su gran potencialidad, dice: «Sed cupiditas generaliter accepta pro *habituali libidine* boni commutabilis, radix est ministrans nutrimentum appetitui illicito.

»Et per hoc patet solutio ad id quod primo quaeritur, quod ex parte peccati in quantum est peccatum, superbia est initium; ex parte autem peccati in nobis vel in peccante, cupiditas est initium» (In Sent. lib. 11, dist. 42, art. 8. Ed. Vives, t. 27, p. 667). Después de las citas que preceden, creo que el concepto tradicional de la libido es bien claro; sobre todo teniendo en cuenta esa gran síntesis que hace de ella Santo Tomás. Libido significa una apetencia pecaminosa, desvariada del espíritu que busca satisfacciones sensitivas con detrimento de los bienes espirituales; pero más en particular se identifica con la apencia de los placeres sexuales. Esto es innegable. Pero lo que es digno de notarse aun dentro de este concepto tradicional de la libido, son los distintos nombres que se la da según los diversos impulsos del alma. Unas veces se la llama avaricia, otras jactancia, otras concupiscencia, etc.; pero siempre es la misma libido, la misma fuerza anímica que, cuando es consiguiente a la voluntad, hace más gravesu caída (aggravat peccatum), y cuando domina en el apetito sensitivo es una atenuante de sus desvaríos (diminuit peccatum). Por consiguiente, reduciendo este criterio moral a un criterio puramente psicológico, llegamos a la conclusión de que la libido es la gran fuerza anímica que gobierna toda la efectividad humana y que, tanto se manifieste por medio de la voluntad como por medio de las pasiones, es siempre la misma y única energía del alma, que es precisamente el concepto que los psicoanalistas tienen de ella.

Consecuencia.—Entendida la libido como una fuerza anímica homogénea, como la verdadera energía de la personalidad que determina todas las operaciones del individuo, necesariamente debemos incluirla como constitutiva de un estado prepasional peculiar. Los complejos forman los estados prepasionales circunstanciales; la libido un estado prepasional general. Los complejos más en contacto con los elementos fisiológicos del organismo y con las realidades exteriores que impresionan la efectividad humana, son los que primero reaccionan ante la agresión o sugestividad de las cosas en contacto con los sentidos corporales; la libido, en cambio, es la que moviliza todas las fuerzas o valores anímicos,

tanto superiores como inferiores, para que la percepción, apetencia y consecución de lo conveniente respondan a las necesidades íntimas de la personalidad.

Quiero corroborar esta opinión con un somero estudio sobre la vocación desde el punto de vista de la psicología, pues la vocación así entendida no es otra cosa que la revelación de la libido en cada individuo. Por eso encontramos en toda vocación estos tres elementos que son tan propios de la libido: tendencia intrínseca a un fin considerado como útil para la persona; proporcionalidad afectiva y orgánica y, por último, adaptación psicológica mutua del fin a la libido y de ésta a dicho fin. Estudiaremos por separado cada una de estas tres cualidades.

Es innegable que toda vocación se manifiesta por una tendencia intrínseca, por una inclinación hacia un fin considerado como útil. ¿De dónde nace esta inclinación? De ese mismo fin que, aunque alejado del individuo que lo apetece, se deja conquistar. Pero para decidirse a la conquista, para estimarlo como algo que se debe poseer, es necesario un primer movimiento que llegue a concretarse en un deseo de la voluntad. Hay muchos fines útiles conocidos del individuo, pero hacia los cuales no siente atracción, no tiene el menor deseo de conseguirlos ¿Por qué sufre el hombre esta arbitrariedad psicológica? A mi entender, por causa de la libido que no es la voluntad ni la afectividad, sino una fuerza que abarca todo el individuo y que responde solamente a la personalidad. Ella es la que escoge los fines, la que los selecciona y la que los ilumina con luces que los hacen amar. He de advertir, sin embargo, que cuando se habla de fines útiles, no se entiende la utilidad en otro sentido que en el que tiene en la psicología, o sea, en cuanto satisface las apetencias del ser. Cualquiera otra utilidad pertenece al juicio de la razón, la cual puede imponerlas aunque sea contrariando las apetencias íntimas del ser. La libido, la apetencia primordial prescinde totalmente de las consecuencias que pueda traer a cada persona el juicio recto o equivocado de su razón.

Pero entre este fin psicológicamente útil y la tendencia intrínseca hacia él, o sea, la libido, se interponen dos elementos de extraordinaria importancia en psicología: la efectividad y la proporcionalidad orgánica. Si el fin intentado supera la capacidad afectiva del individuo, o se le abandona por inasequible o se le sublima en la misma afectividad, creando en este último caso un tipo de psicología bien conocida: el romántico, el paranoico o, en general, el esténico; pero si existe proporcionalidad con la capacidad afectiva, se produce la determinante de la conquista y se movilizan todas las energías anímicas (en realidad la libido en todas

sus modalidades) para su consecución. Esta, sin embargo, se ha de llevar a cabo contando también con la proporcionalidad orgánica; porque si el organismo no responde físicamente al impulso de la libido; si existe algún entorpecimiento a causa de irregularidades en las secreciones internas o de defectos en los miembros, puede producirse una deserción del fin propuesto (lo que constituye el fracaso moral) o la fijación en la afectividad de ese mismo fin no tal como es, sino tal como la libido lo apeetece, y en este caso se crea ese tipo de hombre, siempre tan incomprensible aun para sí mismo, que llamamos *teórico*. Estas premisas nos dan una explicación satisfactoria sobre tantos deseos ineficaces y tantos propósitos incumplidos, al parecer, sin motivo alguno; es la falta de proporcionalidad afectiva y orgánica entre la libido y el fin que se propuso conquistar, y en cambio, de una posesión verdadera finge haberlo conseguido y lo sublima en la imaginación para no sentir el escozor del fracaso. Es el mismo proceso que observamos en toda derrota hasta en la de la muerte. La tendencia de cierta clase de enfermos a contagiar a las personas que les rodean, y la bravuconada del vencido que se deshace en desafíos o improperios contra el que le derrotó obedecen a este principio de la fijación en la libido del fin no conseguido, pero sublimado por ella ante su manifiesta derrota por falta de proporcionalidad afectiva u orgánica.

Por último, existe otro elemento en la vocación psicológica que constituye el complemento de la proporcionalidad afectiva y orgánica: el llamado *adaptación psicológica*. Es una característica del viviente el transformar todo lo que de alguna manera le afecta en algo propio, y cuanto más subjetivo sea, mejor. El organismo transforma en sangre los alimentos que ingiere; el alma convierte en deseos o afectos cuanto llega a impresionar su sensibilidad, pues la misma repulsa de lo que considera nocivo o extraño a su ser es, en un sentido positivo y directo, el deseo o afecto de lo mismo en una forma mejor y más aceptable a su naturaleza. Mediante las potencias racional y afectiva se apodera del fin útil y proporcionado a su potencialidad receptiva, lo transforma en algo propio, consubstancial al ser; a esta transformación es a lo que se llama *adaptación psicológica*. Esta adaptación psicológica puede ser subjetiva y objetiva. Unas veces es tan viva la imaginación o tan grande la impresionabilidad afectiva que, en un lapso de tiempo apenas perceptible, el fin objetivo de la libido se transforma en fin subjetivo o ya poseído, lo que equivale a la adaptación de la objetividad a la potencia afectiva del individuo. Otras veces es la propia afectividad, la misma libido la que se adapta a las condiciones de su fin tal como se lo presenta la facultad cog-

noscitiva, hecho que tiene lugar ordinariamente en los fines intermedios y accidentales que se propone la libido según las circunstancias del medio ambiente. Esta adaptación subjetiva equivale a una verdadera pérdida de energía, porque lejos de abrir amplio cauce a la fuerza anímica, se regula su consumo, se aminora su intensidad, se la subordina a la vitalidad de un complejo que, como tal, gana en intensidad con la fuerza fisiológica y pierde con la verdadera fuerza anímica. Esto produce caracteres apocados y asténicos, pero extraordinariamente irritables y crueles con los inferiores cuando éstos no los saben resistir; o caracteres obstinados como son, por lo general, los de los ancianos, porque su libido, adaptada durante años a determinados fines fijados subjetivamente, se regula según su esfuerzo de siempre, lo que constituye el apego a la costumbre, a la tradición. En la adaptación objetiva, en cambio, la libido conquista sucesivamente distintos fines, los sublima y les da todas las tonalidades de la afectividad humana; es la que generalmente predomina en la juventud. A ella se deben tantas ilusiones y tantos desatinos en esta época de la vida del hombre. Llegamos, pues, a esta conclusión: la vocación en sentido psicológico no es más que la revelación de la libido en cada individuo según la proporcionalidad afectivo-orgánica y la adaptación psicológica de éste. Estas últimas cualidades son, precisamente, las que determinan las distintas manifestaciones de la libido a pesar de ser una fuerza homogénea y única, y son también la causa de la diversidad de vocaciones (en sentido psicológico) que frecuentemente se dan en una misma persona.

Con estos antecedentes no cabe dudar de que la libido constituye por sí misma un estado prepasional peculiar, en cuanto es la energía movilizadora de cuantos resortes posee la psiquis y el punto inicial de toda la actividad en cada individuo. Es la tendencia constante, el deseo persistente, el santo afán que mantiene al hombre en una provechosa inquietud. Lo que vulgarmente se conoce como inclinación natural, índole, vocación e idiosincrasia, de ella principalmente proviene y de ella nacen esas, al parecer, caprichosas preferencias que tiene cada persona, que nadie acierta a justificar.

FÉLIX AROCA.

LA FACULTAD DE TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE OVIEDO

A fin de continuar la realización de un estudio acerca de la historia de la teología en nuestras Universidades, revisamos en julio de 1927 el archivo de la de Oviedo. Para aquella fecha teníamos ya ordenado tal como se publicó en esta revista (1929-30) lo referente a la de Santiago, y obraban también en nuestro poder las notas tomadas del archivo de la de Oñate. Con este material pensábamos formar el primer volumen de nuestro trabajo, consagrado a las Universidades del Norte, donde a modo de complemento nos ocuparíamos de los demás centros académicos (universidades monásticas y seminarios eclesiásticos) dedicados al estudio de la teología tal como, por lo que se refiere a Galicia, hemos publicado en el *Botetín de la Academia gallega* (1933). Razones de índole varia nos obligaron a dar preferencia en los años subsiguientes a otros trabajos, aplazando la realización de aquel proyecto, y enfriándose en consecuencia el entusiasmo con que lo habíamos emprendido.

Los sucesos de Asturias en octubre de 1934, que redujeron a cenizas el archivo universitario, base de nuestra documentación, y la biblioteca adjunta, donde meses antes (en mayo del mismo año) habíamos fotocopiado casi íntegros ocho manuscritos teológicos del siglo XVI, hicieron que volviésemos a fijar la atención en el material que obraba en nuestro poder, tanto más valioso ahora por haber desaparecido el original. Nuevas contingencias, a las que estamos tan acostumbrados en los tiempos que corren, pudieran destruir también este material único, relegando irremisiblemente al olvido la historia de una de las instituciones más influyentes en la vida cultural del Principado (1). Por eso, aunque incompletas por estar tomadas con la esperanza de volver a consultar los origina-

(1) El presente artículo fué redactado en mayo de 1936. Después ha sobrevenido el glorioso movimiento nacional, que está ahuyentando para siempre de España la pesadilla de la tiranía marxista.

les una vez ordenado el trabajo, nos decidimos a poner en forma las notas reunidas (1), seguros de que los amantes de aquella noble región sabrán agradecer este pequeño servicio que gustoso presta quien tan ligado se siente a las glorias astures de los tiempos modernos en el campo de la teología y de la vida dominicana.

1. Organización de la facultad y desenvolvimiento de los estudios.

La historia de la Universidad de Oviedo ha sido narrada por F. Canella (2). No es, pues, necesario detenernos a exponer su origen y desarrollo, salvo en lo que se refiere a la teología. Fundada en virtud de disposición testamentaria de don Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla e inquisidor general († 1568), se retardó su inauguración durante cuarenta años por negligencia de los testamentarios nombrados por el Consejo, poniéndose en marcha cuando había pasado el momento de nuestro apogeo intelectual. La bula de erección es de 1574 y fué visada por el Consejo en 1604. Ya en 1572 los cabildos catedral y de la ciudad habían dirigido a los testamentarios una relación sobre la necesidad de establecer allí un centro de enseñanza superior tal como el que se proyectaba y de la manera de llevarlo a efecto. Y descendiendo a detalles proponen que para la teología, cuya necesidad era más imperiosa, se establezcan cuatro cátedras. Pero todo quedó paralizado hasta que en 1602 el enérgico deán don Juan Alonso de Asiego, entrevistándose con los testamentarios en Valladolid, les obligó a activar el cumplimiento de su comisión.

El deán encontró un eficaz colaborador en el padre Tomás de Sierra, dominico asturiano, natural de Carreño. Era éste prior de Santo Domingo en 1605. El Principado y la ciudad le habían dado poderes para representarles ante el Consejo en ocasión que, acabada la fábrica de la Universidad, el patrono don Fernando de Valdés, señor de Salas, en cuyo poder estaba la hacienda destinada a su dotación, se resistía a entregarla, proponiendo que en el edificio se instalase una comunidad de religio-

(1) Además de las notas tomadas en el archivo universitario de Oviedo, hemos podido utilizar para este estudio la documentación que hay en el Archivo Histórico Nacional, Matricula de Universidades, legajos 5450-3453, donde están los informes enviados al Consejo para las oposiciones a cátedras desde 1766 hasta 1825, y los legajos 246 y 251 de la sección de Clero (Asturias) del mismo establecimiento, procedentes de Santo Domingo de Oviedo, donde hay interesantes noticias acerca de algunos de sus profesores.

(2) F. Canella Secades, *Historia de la Universidad de Oviedo*, Oviedo, 1902.

sas contemplativas, pues la Universidad, con las escasas rentas disponibles, no habría de ser de provecho. Durante dos años defendió el padre Sierra en Madrid ante el Consejo la ejecución del testamento del arzobispo Valdés, gastando en ello más de 2.000 ducados, que nunca se indemnizaron a su convento.

Entre tanto el dean Asiego ultimaba con los testamentarios la puesta en marcha de los estudios. Hablando de las cátedras de teología escribe en el memorial entregado al efecto, que «en esta facultad haya una de prima, la cual ordinariamente tendrá un canónigo de la catedral o algún fraile de los monasterios que hay en aquella ciudad, y así se puede pasar con 250 ducados». Las demás tendrán de dotación: la de vísperas, 160 ducados, la de escritura 100 y una menor 54. Luego en otra nota sobre el *Orden que parece se debe tener en la erección y establecimiento de las cátedras de la Universidad*, mejorando las condiciones para atraer pretendientes dignos, añade: «Primeramente parece que, si no están proveídas las dos canongías de púlpito y lectura que al presente están vacas en la iglesia catedral de la ciudad de Oviedo, se nombren luego y se procuren en las universidades dos personas y maestros calificados en letras para las cátedras de prima y vísperas de teología, los cuales vayan a regentar las dichas cátedras y oponerse juntamente a las canongías, que como dicho es están vacantes. Los cuales catedráticos leerán en la Universidad las materias de teología del cuarto de Sentencias que parecieren más convenientes para los clérigos y estudiantes que al presente hay, y entre tanto que se forma el curso de artes y las más cátedras de teología en que han de cursar los que hubieren oído el curso de artes». En nueva propuesta hecha dos años después asigna al de prima 300 ducados y al de vísperas 200. Se ve que no simpatizaba con los jornales de hambre. Pero la mezquindad de los testamentarios secundada por el Consejo restó eficacia a tan laudables propuestas acostándose todos al parecer del fiscal, quien decía que en estos reinos «hay muchas universidades y muy bien dotadas», y no se hacía tan necesaria la erección de una más en condiciones que pudiese prosperar. En consecuencia cercenaron cuanto pudieron los salarios, dejando al catedrático de prima con 50.000 maravedís (unos 134 ducados), al de vísperas con 30.000 (80 ducados), al de biblia 20.000 (54 ducados), y a la catedrilla de Santo Tomás con 12.000 (32 ducados escasos).

Otros elementos contribuyeron también a entorpecer por medios directos o indirectos el buen éxito de aquel asunto. Entre ellos el poderoso monasterio de San Vicente (benedictinos), donde desde antiguo hubo estudios, alegaba tener bula de universidad, si bien no estaba autorizada por el Consejo, y se oponía a la fundación por el quebranto que ello pu-

diera proporcionar a sus intereses. Se pidió que exhibiesen el documento, y no hallándolo, tuvieron que suplirlo con una simple certificación. Entre los papeles del archivo universitario aparecen además dos testimonios del cronista Fr. Prudencio de Sandoval (marzo de 1602), en que asegura que se dan en aquella casa estudios de humanidades, teología y casos de conciencia, «y que andando el tiempo, si pareciere que hay concurso de estudiantes, se aumentará esta lectura, gastando las rentas del monasterio en tener allí personas doctas que lean todas facultades, y que con esa intención ha fundado la Orden de San Benito y su general esta Universidad». El privilegio bien administrado era arma poderosa para influir en las decisiones del claustro. Este en 1616 logró sobrecarta del Consejo en que se prohibía con fuerte sanción hacer uso del supuesto privilegio, pero aun así mientras la Universidad no se sintió bastante fuerte para imponer su derecho, tuvo que doblegarse a las exigencias del poderoso monasterio, fuesen o no razonables. Con el tiempo se equilibraron las fuerzas, y el claustro pudo hacer frente a su rival. Así en 1647 les hubo de amenazar con quitarles las cátedras si continuaban dando grados. Los padres Hontiveros, catedrático de prima, y Salazar, de artes, contestaron que antes que catedráticos eran monjes y tenían que obedecer a su superior. Pero el aviso surtió efecto, pues no vuelven a suscitarse quejas.

Los buenos oficios del dean Asiego y del padre Sierra en la Corte fueron allanando todas estas dificultades, hasta conseguir que las cosas se pusieran en marcha. El claustro premió sus trabajos incorporando los grados que tenían, Asiego por la Sapiencia de Roma, y Sierra por la universidad de Avila (cl. de 9 de octubre 1608). El acuerdo no era del todo desinteresado, pues tratándose de personas que habían entendido en los pleitos de la Universidad, «podría ser de utilidad el ser del gremio de ella».

En los estatutos, que llevan fecha de 26 de Octubre de 1607 y fueron redactados por los testamentarios Alonso Núñez de Boorques y Juan de Tejada, se toma como norma para la organización universitaria los que regían en Salamanca. Según ellos los estudios estarían formados, además de las artes, por las facultades de teología, cánones y leyes. En la primera se reparte la Suma de Santo Tomás entre las cátedras de prima, vísperas y menor del Santo. En los mismos estatutos se prevee el comienzo de los estudios en aquel mismo año (título 4.º), pero no pudo tener lugar hasta el siguiente.

La provisión de cátedras debería hacerse, como en Salamanca, por votos de estudiantes, siempre que éstos llegasen a cincuenta en la respectiva facultad. Pero como nunca se cumplía esa condición, ni siquiera

agrupando para los efectos a los canonistas con los legistas, la provisión quedaba reservada al claustro. La primera provisión se hizo por los mismos testamentarios. Después el claustro comenzó a poner en práctica el derecho que le otorgaban los estatutos. Mas sea por sus manifiestas extralimitaciones, o por el interés del Consejo en tener aquel centro supe-ditado a su dirección, se le privó de dicha prerrogativa.

Las cátedras, aunque cuadrienes, quedaban vinculadas por repetidas colaciones a sus primeros poseedores, no dándose caso en contrario más que en 1612, al terminar el primer quadrieno, por presión del cabildo y de los benedictinos contra los dominicos, que, según ellos, habían salido demasiado favorecidos en la primera provisión, como luego veremos. Al vacar la cátedra se sacaba a oposición, y hecha ésta, el claustro informaba a los testamentarios para que decidiesen. Al expirar la testamentaría en la segunda mitad del siglo xvii ese derecho pasó al Consejo.

En el archivo universitario se conservaba la correspondencia relativa a las primeras provisiones de cátedras. En cuanto a las de teología es muy curiosa por reflejar los manejos puestos en juego para obtener aquellos puestos, que si eran de representación intelectual, carecían de ventajas económicas. El obispo de Oviedo don Juan Alvarez de Caldas se interesó grandemente por que la de prima se diese al padre Jerónimo de Gamarra. He aquí el testimonio escrito en su favor cuando aún no habían sonado los nombres de otros candidatos:

El padre fray Jerónimo de Gamarra, lector de teología en el convento de sancto Domingo desta ciudad, es una persona de muchos méritos, muy ejemplar y religioso, y he tenido relación que leyó en su orden un curso de artes, y fué maestro de estudiantes cerca de cuatro años, y lector de teología doce cuando lo eran el padre Francisco de Espinosa, prior de Madrid, fray Antonio de Meneses y el maestro fray Juan de Espila, catedrático en Salamanca, de que son buenos testigos el padre maestro Tiedra, predicador de su Majestad, y el padre fray Jerónimo de Sotomayor, regente del colegio de [San Gregorio de] Valladolid. Y lo que yo sé de experiencia es que en concurso de exámenes para beneficios que se ofrecen se aventaja mucho y muestra sus grandes estudios y letras, que será razón se le premien con la cátedra de prima desta ciudad y universidad, que yo fio la sabrá regir como conviene; y esta iglesia y Principado, por haber cuatro años que le reside, tienen muy grande satisfacción de sus muchas letras, y se holgarán de su elección para esa cátedra. En mano de v. m. está en proveérsela presentando en él. Yo recibiré muy crecida merced en la que se le hiciere, y ansí suplico a v. m. con el encarecimiento que puedo ayude y favorezca esta causa y pretensión tan justa como espero. Guarde nuestro Señor a v. m. largos años. De Oviedo y octubre 10 de 605.—El obispo de Oviedo.

No contento con esto, el prelado procuró que el provincial dominicano apoyase también aquel nombramiento. A la carta enviada para ello contestaba el superior religioso en la forma que sigue:

Yo tengo mucha satisfacción de las buenas partes de el padre fray Jerónimo de Gamarra, porque ha mucho que conozco su mucha religión y letras. Y cuando no tuviera otra aprobación de él más de la que V. S. me da, hiciera yo de muy buena gana lo que aquí se me pide y otra cualquiera cosa. Pero la provisión de esas cátedras no es cosa mía ni yo he nombrado los padres que han de hacer la oposición ni eso está tan seguro que no haya pleito sobre el nombramiento. Yo me holgara mucho de tener mano en esto para servir a V. S., que lo hiciera con mucha voluntad, como haré cualquier otra cosa que se ofrezca de el servicio de V. S., cuya persona guarde y prospere el cielo felicísimos años. En Santa Cruz de Segovia a 22 de octubre 1605. El padre General, como se halló en Valladolid, hizo el nombramiento de aquellos padres. —Fray Pedro de Contreras.

Pero los testamentarios, accediendo a ruegos de don Juan de Llano, inquisidor de Sevilla y tutor del patrono de la Universidad, se habían fijado preferentemente para la cátedra de prima en otro sujeto, dominico también, aunque menos apto para aquel ministerio. En carta dirigida al obispo Alvarez de Caldas pidiéndole que informase acerca de los posibles candidatos, después de señalar al padre Diego Menéndez Marqués para la de prima, escriben: «Fray Diego Menéndez, hijo del monesterio de Sant Pablo de Valladolid, deudo muy cercano del señor arzobispo Valdés, que dicen haber estudiado en la universidad de Alcalá de Henares siendo colegial del colegio de su orden de allí, fué prior del monesterio de Oviedo y leído en otros monesterios de su orden. V. S. se sirva informarnos de todo en particular con el mismo secreto.—El licenciado Núñez de Bohorques —El licenciado Tejada».

El obispo contestó con el siguiente dictamen:

Estando visitando y confirmando en la villa de Avilés recibí la de vuestras mercedes en que mandan les nombre las personas letrados que serán a propósito para leer las catedras desta Universidad; cosa que yo excusara de muy buena gana, porque necesariamente se ha de hablar a tino y por conjeturas, no habiendo precedido examen y dado muestras los opositores de sus letras y talento. Lo que puedo decir es que ha sido excesivo casi en la mitad el número de las cátedras respecto de los pocos sujetos que hay para leer tantas, y de los pocos oyentes que ha de haber, pues es cierto que fuera del Principado no vendrá nadie a lo uno ni a lo otro. Pero pues ya está hecho, las personas que me parece serán a proposito para leer son las contenidas en el memorial que va con esta, y las que yo eligiera si estuviera en mi mano la elección. Bien

creo que todos los estudiantes de la Universidad no han de pasar de ciento, y en leyes dudo mucho haya alguno. Lo que en el memorial se dice de fray Tomás de Sierra, prior, aunque es público que es hijo de clérigo, en todo lo demás, aunque he hecho diligencia, no he hallado cosa que sea de momento ni le pueda dañar. De fray Diego Menéndez, de la orden de Santo Domingo, no hay en esta ciudad quien me haya sabido dar relación de sus letras. El licenciado Juan de Espinosa, arcediano de Tineo y canónigo desta iglesia, es suficiente para ser rector de la Universidad y para más. En lo que toca al memorial que dió el padre fray Tomás de Sierra, prior, no tengo que decir más de remitirme al mío. Guarde nuestro Señor a v. ms. como deseo. Oviedo y octubre 17 de 606.—El obispo de Oviedo.

En documento aparte hacía el prelado la siguiente propuesta:

Para teología: Fray Tomás de Sierra, prior de Santo Domingo; fray Gregorio de Criales, abad de San Vicente; Fr. Jerónimo de Gamarra, lector de Casos en Santo Domingo, y el Dr. Juan Menéndez de la Cotariella, canónigo magistral.

Para artes: Dr. Lezcano, canónigo de lectura; Fr. Cristóbal de Aresti, lector de artes en San Vicente, y Fr. Jacinto de Tineo, lector de artes en Santo Domingo.

Por su parte el Ayuntamiento, a quien también se había pedido parecer, propuso para teología a los padres Sierra, Gamarra, Alvaro de Rojas y Diego Menéndez, todos dominicos, y a los doctores Cotariella, Abella y Lezcano, y para artes al licenciado Juan Izquierdo y al padre Jacinto de Tineo. En cambio el cabildo catedral, pretendiendo ejercer la hegemonía en el claustro universitario, indicaba que se uniesen las tres cátedras principales a las prebendas doctoral, magistral y canónigo de lectura, ocupadas respectivamente por los doctores Claudio Bonifaz, Menéndez de la Cotariella y Lezcano; porque siendo tan tenues las prebendas, decían, estaban muchas veces vacantes, y si se les agregasen las cátedras, vendrían a oponerse personas doctas.

Algunos de los incluídos en estas listas se apresuraron a presentar su hoja de servicios, ponderando a competencia los méritos propios. El padre Gamarra expresa que «en este convento [de Oviedo] ha leído tres años con el mayor concurso de estudiantes que jamás hubo, con acepción y utilidad de los oyentes que jamás hubo. Soy examinador sinodal y todos los casos de conciencia que hay en este Principado resuelvo, y en este punto se hace más caso de mí que de otra persona alguna. Todos los que pretenden cátedra de teología comenzaron a estudiar artes cuando yo las comencé a leer; principalmente el padre fray Pedro de Santo Tomás es mi discípulo en filosofía y teología. A. v. m. suplico como a persona tan

cristiana mire mi justicia tan notoria a todo el mundo, y no permita que se menoscabe mi honra por falta de favor humano».

El Dr. Juan Menéndez de la Cotariella dice que estudió gramática, artes y teología en Valladolid, «y en todas estas facultades tuve nombre del mejor estudiante de los que conmigo concurrieron». Allí se había graduado de bachiller en teología (1588) y luego de doctor en Irache (1601), pasando en 1602 a la canongía de púlpito de Oviedo. «Los años siguientes hasta agora me he ejercitado en estudios de positivo predicando en esta sancta iglesia, y en los escolásticos acudiendo a las conclusiones que hay en la iglesia y conventos desta ciudad, y próximamente leí la cátedra de lectura por ausencia del Dr. Girón con más frecuencia de estudiantes y aplauso de la Iglesia de lo que solía ser hasta entonces».

El dominico Pedro de Santo Tomás, aunque no figura en la lista de propuestos, se consideraba con títulos bastantes para solicitar una de aquellas plazas. En la exposición dice que es natural de la tierra de Oviedo y lleva 23 años en su Orden; «que estudió artes y teología con tantas ventajas, que sus maestros decían en muchas ocasiones que después de haber él respondido a los argumentos no había más que decir... El padre provincial le hizo lector de artes, donde sacó grandes estudiantes, lo cual se atribuía a su buen ingenio y estudios, claridad en enseñar y cuidado en que trabajasen... Luego otro provincial distinto, teniendo tan buena relación dél, por honrarle mucho, le hizo colegial de San Gregorio de Valladolid [13 octubre, 1597]... Llegando el cardenal Ascanio a Valladolid les pareció a aquellos padres recibirle con unas conclusiones generales, y le escogieron a él para que dentro de 5 o 6 días las estudiase, y se hubo de suerte que el cardenal dijo muchos encarecimientos en alabanza suya... Fué procediendo con este buen crédito hasta que el cuarto año le dió el colegio lo más que le podía dar dentro de los límites de colegial, que fué hacerle maestro de estudio. Este es un oficio que el que le tiene está obligado a presidir cada día todo el año una conclusión, que dura una hora, donde se disputan materias muy profundas... El cual [oficio] hizo dos años enteros [en su convento de Medina de Rioseco] antes que fuese colegial, y otros cuatro años en el colegio, ganando cada día mucha tierra en opinión de hombre docto. En estos cuatro años leyó muchas veces teología, y vez hubo de siete meses, con mucho aplauso de los estudiantes, y tanto que estando vaca [en la universidad de Valladolid] la cátedra de vísperas, y leyendo una vez de estas, se ofreció explicar un artículo de Santo Tomás en voz, y quedaron los estudiantes tan confirmados en la buena opinión que de él tenían, que salían diciendo por la puerta: este era el que convenía para nuestra cátedra, y de hecho se la

ofrecían, a los cuales despidió agradeciendo la voluntad, pero que no hablasen en ello, porque no se opone allí la orden de Santo Domingo. Entonces el padre provincial presente [P. Contreras] le hizo lector de teología de un estudio muy honrado; pero llegando el padre prior de Oviedo a Valladolid este marzo hará dos años para tratar los negocios de la Universidad de Oviedo, pareciéndole al padre provincial y al señor obispo de Córdoba y al padre confesor que presto se concluirían los negocios y que sería de mucha importancia a su patria, le detuvieron para recibir merced de V. S., y con este fin le han hecho aguardar estos dos años. Determinóse al principio consultarle para la cátedra de prima, y en este parecer estuvieron algún tiempo, hasta que después por ciertos respetos honrados trocaron la suerte»...

Con estos datos formaron los testamentarios el cuadro de profesores para artes y teología, persistiendo en su primera idea de nombrar para la cátedra de prima al padre Diego Menéndez. Así en la lista que remitieron fechada en Madrid a 15 de septiembre de 1607 se distribuyeron las cátedras en la siguiente forma:

Prima, padre Diego Menéndez Marqués.

Vísperas, padre Jerónimo de Gamarra.

Biblia, doctor Juan González de Lezcano, canónigo.

Santo Tomás, padre Gregorio de Criales, benedictino.

Para las cátedras de artes señalaban a los padres Pedro de Santo Tomás y Jacinto de Tineo, dominicos, y a Cristóbal de Aresti, benedictino.

Como algunos de los nombrados estaban ausentes y no había seguridad de que viniesen, no fué posible comenzar los estudios en aquel curso de 1607-608. Don Pedro de Boorques, encargado por los testamentarios de entablar la vida académica ovetense, les informaba en carta de 27 de julio de 1608 acerca de estas y de otras dificultades que se habían presentado. «Las cátedras de teología—les dice—se han aceptado la de vísperas y biblia. Y la de prima, por estar ausente en Sevilla, no he tenido aviso si la aceptará fray Diego Menéndez que vino nombrado en ella. Y la de Santo Tomás me han certificado que fray Gregorio de Criales, que vino en ella nombrado, no la aceptará, porque está de asiento en Roma, y hay orden de su general para que no la acepte, como lo ha declarado y afirmado el abad de San Vicente de su orden desta ciudad. De manera que V. S. puede nombrar sujeto para ella. Y el que se podría nombrar para ella, sirviéndose V. S., es el doctor don Alonso de Espinosa, arcediano de Tineo e canónigo en esta santa iglesia, hombre grave, de muchas letras y prudencia y vida ejemplar, de quien V. S. tiene muy par-

ticular y larga relación del señor obispo de Oviedo y el señor Gil Ramírez del Llano, que le aprueban para cosas mayores. Y para instruir al rector y doctores del claustro desta universidad será importante su persona, por el estilo y práctica que tiene de cosas de otras universidades, y en particular de la de Salamanca, adonde estuvo muchos años y fué diputado del claustro y colegial en uno de los mayores».

El doctor Alonso Espinosa se había graduado en 1574, y era por consiguiente, dada su experiencia, elemento adecuado para encarrilar las cosas en aquel nuevo centro. Los testamentarios aceptaron, pues, la propuesta del licenciado Boorques, nombrándole para la cátedra de Santo Tomás.

En cuanto al padre Diego Menéndez Marqués, que venía señalado para la cátedra de prima, su candidatura tropezó con el veto del nuevo provincial dominicano. El padre Pedro de Contreras, que ocupaba ese cargo en 1606, había recibido a mediados de septiembre de aquel año una carta de don Juan de Llano interesándose por dicho candidato, por ser persona docta, natural del Principado y además pariente del fundador y «emparentado con las personas más calificadas de aquella tierra». A este ruego contestó el provincial con otra carta que decía así:

La carta de v. m. de 22 de agosto recibí en 14 de septiembre, y con ella y con saber de la salud de v. m., el contento a que me obliga el ser v. m. tan aficionado al hábito y tan favorecedor de los que le traen en todas ocasiones. En la que agora se ofresce de la provisión de las cátedras de teología de la universidad de Oviedo quisiera yo ser el que hubiera de proveérselas; que cuando el padre fray Diego Menéndez no la tuviera tan merecida por todas las razones que v. m. en la suya me dice, bastaba el ser deudo de v. m. a quien tanto debe esta provincia y el mandármelo v. m. para que yo le proveyera la mejor dellas. Sólo lo que en esto puedo hacer, que es dar mi beneplácito y holgarme mucho de que los testamentarios le nombren, lo hago, y quisiera poderlo todo por servir a v. m. en todo, como tenemos la obligación. La licencia que v. m. me manda invíe al padre fray Diego para estarse allá el tiempo que fuere menester para proseguir y concluir los negocios de importancia que allá tiene, v. m. se la podrá dar, que yo nombro a v. m. por su provincial y prior para que le mande estar o venirse cuándo y como fuere servido, pues hay tantas razones para desear que v. m. lo sea de nosotros. A quien nuestro Señor guarde con la salud y acrescentamiento de estado que deseo. De San Pablo de Palencia, 15 de septiembre 1606.—Fray Pedro de Contreras.

En 1607 entró en el provincialato el padre Juan de Arcediano, el cual, discrepando de su antecesor sobre este punto, envió a uno de los testamentarios el siguiente aviso:

Al padre presentado fray Tomás de Sierra encomendé el representar a

v. m. el reconocimiento que tengo a la merced que en la distribución de las cátedras de Oviedo nos hizo, y suplicarle se sirviese de reformar el nombramiento que se hizo en la persona del padre fray Diego Menéndez, que aunque es muy honrado y religioso, pero no a propósito para ese ministerio. Escribeme el padre presentado que, por haberse publicado el nombramiento, para que v. m. le revoque es menester que yo diga cómo no he dado licencia a este religioso para admitir y leer esta cátedra, y que le mande que la excuse. Y así digo que nunca le di licencia para admitir tal cátedra, ni me atreviera a hacerlo con buena conciencia, antes le he enviado a mandar que no la acepte. Suplico a v. m. que, teniendo por despedido della al dicho padre fray Diego Menéndez, se sirva de elegir en su lugar al padre maestro fray Pedro de Santo Tomás, a quien yo eligiera si fuera la elección mía. Y v. m. lo puede hacer con toda seguridad de conciencia, que deseo yo a la de v. m. toda felicidad cual se debe a la mucha merced que v. m. nos hace. Nuestro Señor guarde a v. m. muy largos y felices años con tan prósperos sucesos como deseo. De mi convento de San Pablo de Palencia 30 de agosto 1608.—Fray Joan de Arcediano, prior provincialis.

Por su parte el interesado, contando con la aprobación del provincial anterior, había anunciado a Pedro de Boorques su partida de Sevilla para tomar posesión de la cátedra. He aquí su carta:

Yo envío al padre prior de Santo Domingo el poder que v. m. me manda para aceptar y tomar posesión de la suma merced que los señores del Consejo han sido servidos de hacerme. Bien veo que no la merezco, y que en esa casa de mi hábito y en esa mi patria haya muchos de quien no merezco ser discípulo y que me hacen infinito exceso en todo lo necesario para una cosa tan dificultosa. Pero por ser esa tierra y por la merced que el señor inquisidor Juan de Llano y Valdés me hace de decir que soy criado y lo han sido mis antepasados de la casa del señor don Fernando de Valdés, arzobispo que fué desta ciudad, y por viejo y anciano en edad, se han servido aquellos señores de anteponerme a los demás, que merecen por muchos títulos ser preferidos a mí. Nuestro Señor quiera ayudarme para cumplir con lo que debo, que reconocimiento grande de la mucha obligación en que me han puesto no me faltará todos los días de mi vida, por lo cual seré perpetuo capellán suyo y de v. m. adonde quiera que estuviere. Partir desta ciudad así de repente no es posible, porque por lo menos serán necesarios algunos días para dar orden en las cosas que aquí tengo entre manos, y en graduarme con licencia de nuestro padre provincial. Venido que sea la fe de la aceptación y posesión que se ha tomado, trataré de lo que es razón hacer en prosecución de todo. Mientras tanto, a v. m. suplico me haga merced de mandarme cosas de su servicio, que las haré con mil gustos. Dios me guarde a v. m. y le conserve en su gracia. De San Pablo de Sevilla y de julio 29 de 608.—Fray Diego Menéndez.

El licenciado Pedro de Boorques trasmitió a los testamentarios estas nuevas en carta de 28 de agosto de 1608 que dice así:

Aunque he dado ya a V. S. cuenta de que el prior y algunos frailes del

convento de Santo Domingo de esta ciudad me dijeron y certificaron que su provincial está resuelto de no dar licencia a fray Diego Menéndez para aceptar la cátedra de prima de teología, en que vino nombrado, por no tenerle por capaz para regentar la dicha cátedra por haber muchos años que dejó los estudios escolásticos, le doy ahora porque he tenido carta de fray Diego Menéndez en que dice acepta la cátedra y que envía poder para que se tome la posesión por él, y se haga el juramento necesario, como V. S. verá por la que con esta va. Y querría antes que dé la posesión de la Universidad y de las cátedras tener resolución en este particular y saber lo que V. S. manda haga. Por evitar que no tengan quejas de mí si suspendo el dar la posesión desta cátedra y por excusarlas, con licencia de V. S. suspenderé el dar la posesión de la Universidad, en caso que esto no venga resuelto en la consulta que trae el licenciado Bernardo Morán, hasta que V. S. resuelva lo que manda haga. Y suplico a V. S. se sirva resolverlo luego, porque acabe con esta comisión, que lo deseo sumamente.

Fray Cristobal de Aresti, de la orden de Sant Benito, que vino nombrado en una de las cátedras de artes, está aquí y dice que, aunque no tuvo licencia de su general para aceptar la cátedra de artes en que vino nombrado, la tiene para aceptar cualquiera cátedra de teología. Y acordándome que podrá haber ocasión de darle cátedra si en la de prima hay mudanza, y que estará bien que haya emulación y competencia entre las dichas religiones de Santo Domingo y San Benito, me he informado del señor obispo y de los padres de la Compañía y de otras personas desapasionadas de las partes del dicho fray Cristobal, y todos lo tienen por docto y capaz de cualquiera premio grande de letras, y es honrado y religioso y muy a propósito para escuelas, aficionado a ellas. Y por no perder este buen sujeto podría V. S., en caso que haya de haber mudanza en la cátedra de prima, se sirviese de darla a fray Jerónimo de Gamarra, de la orden de Santo Domingo, que vino nombrado en la cátedra de vísperas, que es docto y ha leído muchos años, y la de vísperas darla al dicho fray Cristobal, pues de ambos se tiene satisfacción que cumplirán con las obligaciones de dichas cátedras, y con esto honra V. S. sus religiones y las personas de sus pretendientes.

Los testamentarios no estaban tan resueltos a favorecer a los benedictinos, y así, vista la carta de su representante en Oviedo, por auto de 12 de septiembre acordaron que el padre Gamarra pasase a la cátedra de prima, y la de vísperas se diese al padre Pedro de Santo Tomás, «por la aprobación y satisfacción que se tiene de su persona y buena relación que hace el dicho provincial [Arcediano], dándole él licencia para ello». El 25 de aquel mismo mes tomaron posesión de sus cátedras, haciendo juramento de comenzar su lectura el día de San Lucas próximo.

En cuanto a la cátedra de Santo Tomás, que al principio se había dado al doctor Espinosa, quedó vacante al pasar éste al rectorado (24 de septiembre de 1608) para suceder a Sancho de Miranda, que acababa de morir. El licenciado Boorques proponía para dicha cátedra al padre Pedro

de Santo Tomás; pero como los testamentarios le habían dado ya la de vísperas, a nuevas instancias de Boorques se avinieron a que la del Santo la ocupase el benedictino Aresti. Así lo expresan en carta de 21 de octubre de 1608. Quedaban, pues, distribuídas las cátedras de la facultad en esta forma:

Prima: P. Jerónimo de Gamarra, O. P.

Vísperas: P. Pedro de Santo Tomás, O. P.

Biblia: Dr. Juan González de Lezcano.

Santo Tomás: P. Cristobal de Aresti, O. S. B.

Aparte de la competencia científica, querían los testamentarios que los catedráticos fuesen graduados, para autorizar así la enseñanza. En las facultades de cánones y leyes parecía esto más asequible, por tratarse de especialidades más lucrativas y cuyo ejercicio resarce pronto de los gastos hechos en los grados. Con todo, no esperándose gran contingente de alumnos en Oviedo, en especial seculares, tampoco podía pensarse en profesores eminentes. En vista de lo cual, el Consejo por esta primera vez dispensó ese requisito a los que regentasen las cátedras de leyes. En cuanto a los teólogos se procedió con más rigor. En su carta de 27 de julio de aquel año de 1608 escribía el licenciado Boorques a los testamentarios:

El padre fray Jerónimo de Gamarra, que viene nombrado en la cátedra de vísperas de teología, y fray Jacinto de Tineo, que viene en una de las de artes, dicen que no están graduados ni aun de bachilleres, y que su casa y ellos están tan pobres que no es posible graduarse por otras universidades por no tener para el gasto del camino ni de los grados; y que en el convento de Sant Vicente de la orden de Sant Benito desta ciudad dan grados en todas facultades en virtud de cierta bula de su Santidad que tienen para darlos, y que creen que por no haberse pasado la dicha bula por el Consejo no los reciben ni aprueban en muchas partes. Y si es posible que V. S., teniendo atención a su pobreza, se admitan estos grados por esta vez en sus personas, se graduaran por el dicho convento, y lo ternán por muy grande merced.

Una copia de esta carta lleva anotaciones marginales debidas probablemente al fiscal del Consejo. Con referencia a lo pedido por los dominicos acerca de los grados dice así: «Después de graduados habían de pedir esto, y no antes. Cuando lo estén podrán avisar, y antes de estarlo ni lo habían de pedir ni pretender cátedras. Y si no se graduaren presto, avise el resultado don Pedro de Boorques para que se provean en otros, y entre tanto no se les den las cátedras; y hágase luego».

La solución nos recuerda la respuesta del confesor del cuento: «¡Cas-

tañeta, castañeta, estas cosas se consultan después de hechas!». Ambos dominicos se graduaron de bachilleres a 16 de septiembre del mismo año. No se dice si en San Vicente o en la Universidad. A 6 de octubre fueron admitidos por el claustro para la licenciatura, sin exigirles el pago de derechos por ser catedráticos. En enero siguiente se presentaron para el magisterio. En cuanto a los grados de San Vicente, a 3 de noviembre habían acordado no recibirlos en la Universidad, salvo cuando se tratase de quien tuviera cátedra en ella.

La inauguración de la Universidad tuvo lugar a 18 de octubre de 1608, asistiendo en total más de cien estudiantes. Con ello, lejos de desaparecer las dificultades, se fueron acentuando hasta poner en peligro la vida académica. Los testamentarios seguían escatimando los recursos pecuniarios, sin dejar por eso de extremar su pretensión de intervenir en el gobierno económico. Por mayo de 1609 acordó el claustro enviar a Madrid al padre Pedro de Santo Tomás para informarse del estado de la hacienda universitaria. Como persona bien vista por los testamentarios, tuvo éxito en sus negociaciones.

Nuestros religiosos, de larga tradición universitaria, no escatimaron sus servicios al nuevo instituto, siendo en general bien correspondidos por el mismo. Para estrechar más las relaciones pidieron en 1608 la incorporación de sus estudios a la Universidad, lo que les fué concedido. Tres años más tarde hicieron lo propio los de San Vicente, no obstante la tirantez ya declarada por el asunto de los grados, y también se les otorgó. En mayo de 1610 pidieron los nuestros que en el día de Santo Tomás fuese la Universidad al convento para tomar parte en la fiesta. El claustro se avino a ello en atención a lo que el padre Sierra y el confesor del rey, padre Mardones, habían trabajado para que se activase la organización de la Universidad. Pero se opuso el benedictino Aresti, si no se concedía lo propio a su monasterio para el día de San Gregorio. Y como era asunto de gracia, protestó la nulidad de cuanto se hiciese en contrario.

Estas desavenencias iban dividiendo al claustro en tres bandos, formados, según orden de preponderancia, por los miembros del cabildo catedral, los benedictinos y los dominicos. Los primeros se prevalían de su número; los segundos de su influencia y del privilegio que tenían para grados, y los últimos de su actuación en las cátedras. Hay que reconocer que los testamentarios se manifestaron afectos a los nuestros, y en cambio andaban algo distanciados de los benedictinos. Pero el claustro, fuera por eso o por no romper con una institución tan poderosa, siguió por lo

general tendencia contraria. Así para no turbar la paz tuvieron que dejar los nuestros vía libre a otros, renunciando a cátedras que en justicia nos correspondían, sin encontrar compensación proporcionada a ese sacrificio, por ser la enseñanza el único estímulo que nos llevó a colaborar en las tareas académicas.

Las diferencias se pusieron de manifiesto al cumplirse el primer cuatrienio y tener que renovar la adjudicación de cátedras, asunto que dependía en gran parte del claustro. Con toda anticipación el benedictino Aresti durante el verano de 1610 había pedido que, haciéndose la provisión por claustro, cuando la lucha estuviese entablada entre ellos y los dominicos, de éstos, aunque tenían cinco graduados, sólo votase uno, por no contar ellos, los benedictinos, más que con un voto en la asamblea, que era el del propio Aresti. No obstante la enormidad jurídica que implicaba, los jueces comisarios se avinieron a esa demanda. Luego a 21 de septiembre de 1612 se comunicó al claustro una real provisión ganada por Diego García de Meñaca, defensor de las memorias y causas pías del fundador, el cual acusaba al claustro de introducir, entre otras innovaciones, las siguientes: «Que estando proveídas las cátedras de teología de prima y vísperas y la de escriptura y la de Santo Tomás y las de artes por cuatrienio, sin esperar a que se pasase, de vuestra autoridad, sin lo consultar a los dichos testamentarios, las habíades proveído en quien vos había parecido. Y que no contento con lo susodicho, sin lo haber podido hacer, habíades criado otra cátedra a vuestra disposición con salario, sin haber habido ocasión ni causa para ello». También les acusaba de no cumplir el estatuto referente a la elección de rector, pues mandándose en él que fuese un estudiante, aquí el elegido era siempre un miembro del cabildo catedral.

Con ese motivo se entabló viva discusión entre el padre Gamarra y el rector, saliendo a relucir todas las irregularidades cometidas hasta entonces. En cuanto al cambio de cátedras y creación de una nueva replicaba el rector que aquello, aunque estaba acordado, dependía de la aprobación del Consejo. En lo relativo a la elección de rector dijo que aquí no podía aplicarse el estatuto de Salamanca, por no venir a estudiar personas de tanta autoridad como allí.

El padre Gamarra rebatió enérgicamente semejantes excusas, pues con pretexto de que a la Universidad no vienen estudiantes de prestigio (nobles), quedaba vinculado el cargo de rector al cabildo, por el predominio numérico que éste tenía en el claustro; y en consecuencia todo lo que en él se acordase había de seguir el mismo camino. En prueba de ello, y para explicar el asentimiento que anteriormente había dado al

nuevo arreglo de cátedras, recordó las desavenencias surgidas en el seno del claustro en una de las elecciones pasadas de rector, en que para restablecer la paz fué necesario nombrar una comisión de personas, formada, entre otros, por dos representantes del cabildo, dos benedictinos y dos dominicos. «Los cuales—prosigue el padre Gamarra—trataron de componerlo; y no se habiendo conformado a los principios, se volvieron a juntar los dichos padres prelados de las dichas religiones y el dicho doctor Lezcano y padres maestros, y entre sí ellos se conformaron en que, supuesta la licencia del Consejo, la cátedra de vísperas de teología, que era del padre fray Pedro de Santo Tomás, la hubiese de haber el dicho doctor Lezcano; y la cátedra de biblia, la hubiese de haber el padre Aresti; y la que tiene el dicho maestro Aresti, que es la de Santo Tomás, se diese al padre fray Pedro de Santo Tomás; y que esto se ejecutase en la primera vacatura que está de próximo, y que hubiese de durar *mientras duraren las vidas de los catedráticos*, de manera que ninguno de ellos pudiese contravenir en hacer oposición contra este concierto mientras no vacasen las cátedras por muerte o ascensión a otra cosa; y que para el doctor Menéndez, canónigo de la dicha santa iglesia, se añadiese una cátedra de teología con 12.000 maravedís de renta, y las demás cátedras se quedasen en el estado en que estaban. Y esto así acordado y convenido entre los susodichos, el padre prior de Santo Domingo, su perlado, le mandó al dicho padre Gamarra que firmase los dichos conciertos, y a los demás [dominicos] lo mismo. Y porque conforme a los estatutos de su sagrada religión es forzoso obedescer y no replicar, lo firmaron contra su voluntad y porque se lo mandaba el dicho padre prior, al cual le movieron y obligaron a hacer esto muchas razones graves y de mucha consideración, como fueron el ver que había ocho capitulares que son votos deste claustro, y entre ellos el rector, por cuya consideración se llegan otros muchos, con que hacen mayor parte; y que siéndolo y no habiendo en esta Universidad cincuenta votos de estudiantes teólogos, que requieren los estatutos della para que se voten por estudiantes, y donde no, mandan que se voten las cátedras por el claustro, era evidente que les habían de quitar todas las cátedras, y lo hicieran de hecho, como hicieron la dicha elección de rector contra dicha provisión y estatutos».

Otro de los vejámenes que implicaba para los nuestros la detentación del rectorado en poder del cabildo era la necesidad de estar sometidos a su arbitrio en asuntos pendientes entre ambas entidades, dominicos y cabildo, aunque fuesen extraños a la vida académica. En prueba de ello recordó el padre Gamarra en su argumentación las funestas consecuencias

que trajo para su convento el no haber votado para rector a uno de los capitulares, como fué prohibirles predicar en la catedral, quitándoles los sermones que tenían ya comprometidos, y amenazar el rector con privar de la cátedra al padre Lorenzo del Busto si iba a la Corte a proseguir el pleito. Lo cual era de temer que lo hiciese, pues llevado de ese mismo espíritu de represalia habían quitado los capitulares del claustro la cátedra de vísperas al padre Pedro de Santo Tomás, siendo persona tan eminente, para dársela al doctor Lezcano, lo que produjo entre los mismos estudiantes vivas protestas y algunos se ausentaron para no volver. Todo lo cual movió al prior de Santo Domingo a imponer a los catedráticos dominicos la firma del concierto, para evitar que siguiesen las vejaciones.

Tomando luego la palabra el doctor Plaza, uno de los que habían formado parte de la comisión de concordia, ratificó casi todo lo dicho por el padre Gamarra. Expuso cómo los capitulares en las juntas para restablecer la paz en el claustro no quisieron que se tocase lo relativo a la elección de rector, exigiendo en cambio que los dominicos dejasen alguna de sus cátedras, pues tenían las dos mejores, que eran las de prima y vísperas, en beneficio del doctor Lezcano y padre Aresti. Y perezándole al mismo doctor Plaza «que no convenía que el padre maestro fray Pedro de Santo Tomás, *que es una de las personas más útiles y eminentes que hay en esta Universidad* y a quien los estudiantes estiman y siguen, dejase la cátedra de vísperas que tiene, por el daño que se podría seguir a la escuela de perderle y de desaficionar a los estudiantes del estudio, por todo ello no quiso que la orden de Santo Domingo, que es tan eminente en materia de teología y artes, y que ha hecho tan grande fruto y provecho a esta Universidad, y la ha mantenido con los continuos estudios y trabajos de sus religiosos, tuviese ocasión de desaficionarse y desabrirse de ella. Y sobre esto los susodichos se juntaron y conformaron sin él en la forma referida por el dicho padre Gamarra, a que se refiere, sin que el susodicho lo supiese, hasta que después de muchos días, como persona del claustro y que había sido nombrado por diputado para esto, se le quejaron algunos estudiantes teólogos diciendo que el padre fray Pedro de Santo Tomás, que estaba indispuerto de una grave enfermedad, dejaba de venir a leer porque le habían quitado la cátedra. Y habiéndose informado sobre ello, halló que entre los dichos doctores se había hecho el dicho concierto, y un papel a que se refiere; y que esto lo habían hecho debajo de beneplácito de su Majestad y de los señores de su Consejo».

Los presagios de este doctor no tardaron en cumplirse con grave per-

juicio de los intereses escolares. El padre Pedro de Santo Tomás, antes que descender de la cátedra de vísperas a la de Santo Tomás, prefirió retirarse, y así no volvió a tomar parte en la enseñanza, perdiendo aquella escuela a uno de sus mejores profesores. Con su retirada, lejos de calmarse los ánimos, se encendieron más, entablándose ahora la lucha entre los capitulares y los benedictinos.

La cátedra de vísperas, que habían quitado a los dominicos, se dió a 18 de marzo de 1613, previo simulacro de oposición, al doctor Juan González de Lezcano, que tenía la de biblia. Como desde noviembre anterior ocupaba éste el rectorado, un mes antes de la oposición renunció al cargo para poder solicitarla. Dada la injusticia cometida con el padre Pedro de Santo Tomás, esta promoción era lógica, por corresponder la cátedra, según el estilo seguido luego con todo rigor, al que ocupaba la de categoría inmediata. No hubo, pues, lucha para ello. Tampoco la hubo entonces por la de biblia, habiéndose convenido previamente que la llevase el padre Aresti. Con todo en la votación del claustro, que tuvo lugar a 22 de marzo de 1613, diez vocales apoyaron al benedictino, y ocho al doctor Juan Menéndez de la Cotariella, canónigo magistral. Este, engreído con tan halagüeña votación, y teniendo además en su favor el precedente del acuerdo del claustro en que se creaba una nueva cátedra de regencia para él, decidió llevar sus pretensiones hasta el fin.

Sólo quedaba por proveer la cátedra de Santo Tomás. A ella se opusieron en abril de 1613 el dominico Jacinto de Tineo y el benedictino Alonso de Vera. Pero hecha la votación en claustro, el rector, con pretexto de que debía votar también uno de los ausentes, aplazó el escrutinio hasta que se aclarase este extremo. En el registro de claustros no se vuelve a hablar del asunto hasta enero de 1615, en que aparece el padre Vera en pleito con el doctor Menéndez de la Cotariella, a quien al fin se dió la cátedra por votación del claustro a 23 de enero del mismo año.

Pero las aspiraciones del magistral no paraban ahí, y pronto le encontramos pleiteando con el padre Aresti por la posesión de la cátedra de biblia. En junio de 1615 le ordenó el claustro que desistiese de ello; mas en agosto estaba ya al frente de la cátedra de Aresti, sucediéndole en la de Santo Tomás el padre Jacinto de Tineo. Aresti debió pasar luego al desempeño de altos cargos en su Orden, de la que en 1617 era definidor.

En las otras dos cátedras sobrevinieron también cambios poco después. Lezcano, que tenía la de vísperas, llevó en marzo de 1615 la penitenciaría de León, y pidió que no se le vacase la cátedra hasta octubre próximo. Pero antes le sorprendió la muerte, y su cátedra pasó al benedictino Plácido de Reinoso.

Un año después falleció también el padre Gamarra (primeros de octubre de 1616) dejando vacante la de prima. Con ese motivo volvieron a resucitar las pasadas pretensiones. Los dominicos, que después de ocupar las dos primeras cátedras, en virtud de los manejos del claustro habían quedado con la ínfima solamente, querían sustraer la provisión a un tribunal que siempre se les había mostrado hostil. Ellos, pues, debieron ser los promotores de la comunicación del auto en que los testamentarios avisaban que se aplazase la provisión hasta nueva orden. Pero el claustro, con la anuencia de los benedictinos y siete votos en contra, procedió adelante. Solicitaron la vacante el benedictino Reinoso, que tenía la de vísperas, y el canónigo Toribio de Noriega. Este tuvo cuatro votos y el primero trece (4 de noviembre de 1616). Noriega pasó en febrero siguiente por doce votos, contra ocho que tuvo el benedictino Gabriel de Puga, a la cátedra de vísperas. Los dominicos se abstuvieron de terciar en tales pleitos, estancados en la cátedra de Santo Tomás, no queriendo luchar contra un veto manifiesto.

Para atajar tales inconvenientes dispuso el Consejo en auto leído en claustro por octubre de 1626 que la provisión de cátedras quedase reservada a los testamentarios, quienes procederían previa oposición e informe del claustro. Y ese estado de cosas duró hasta 1661 en que quedaba extinguida la testamentaría, pasando entonces al Consejo el derecho de provisión.

La Universidad celebró con regocijo su emancipación de la tutela de los albaceas. El encargado de trabajar este asunto en Madrid fué el padre Juan de Llano, dominico, no franciscano, como afirma el señor Canela en su *Historia*. Desde 1645 venía él regentando una cátedra de artes. En julio de 1659, siendo prior de Santo Domingo, se le comisionó para ir a Madrid a continuar el pleito sobre el juro de puertos secos y pedir que la reducción de juros acordada como norma general del Estado no se aplicase a los de la Universidad. Por dicha reducción se quitaba el 80 % de las rentas, y al lograrse su perpetuidad, benefició al establecimiento en más de 30.000 reales, dice un documento de la época. Al emprender el viaje se le dió de plazo sesenta días. Por agosto escribía desde la Corte pidiendo prórroga, y se le concedieron treinta días más, con hacimiento de gracias por «lo bien que obra por esta Universidad». Para fines de diciembre estaba de regreso, y a 16 de enero de 1660 dió cuenta de sus trabajos y «del mucho empeño que trajo de la dicha jornada, y que se halla con deudas y gastos y sin hábito que pueda adornarle por haberle gastado en el viaje». El claustro reconoció «lo mucho que debe a su paternidad en haber sacado las dichas reservas [de los juros perpe-

tuos], pues se ve la restauración desta Universidad, por el miserable estado en que estaba, y que de tener fuerzas había de ser la gratificación muy buena; pero el hallarse en tanta estrechez le obligaba a acortarse».

Por agosto del mismo año fué enviado de nuevo el padre Llano a la Corte para proseguir las diligencias, a fin de que cesasen los testamentarios en su comisión, pues la testamentaría estaba ya concluída. A principios de 1661 se recibía carta suya anunciando que había conseguido la extinción de la testamentaría, y que la Universidad quedaba sometida directamente al Rey y al Consejo. «Acordaron se le escriba dándole las gracias, y que esta Universidad y su claustro en todo lo que ofreciere estará con cuidado de mostrarse agradecidos». Al regresar por abril le reiteraron su reconocimiento por haber logrado la extinción de la testamentaría y el cobro de rentas atrasadas, y siendo todo ello «cosa tan en aumento y autoridad desta Universidad», mandaron darle de gratificación mil reales.

Por último fué enviado una vez más a Madrid en enero de 1666 en calidad de primicerio del claustro para dirigir la impresión y presentar a sus Majestades y al Consejo el *Certamen* y relación de las exequias que se hicieron con motivo de la muerte de Felipe IV. De aquel escrito se imprimieron en Madrid 525 ejemplares en casa de Pablo del Val, y su costo, según aviso del padre Plácido de Quirós, no bajaría de 6.000 reales. Fué este un rasgo del claustro doblemente quijotesco, por embarcarse en una empresa tan costosa cuando andaba harto alcanzado de recursos, y por la incalificable ostentación de mal gusto que rebosa aquel impreso.

Los apuros económicos en que tenía que desenvolverse la vida académica no impidieron que los testamentarios primero, y luego el Consejo concediesen jubilaciones, omitiendo consignar en los expedientes que las cátedras eran cuadrienales, como se dice en los estatutos, no de propiedad. Pero sobre la ley prevaleció la costumbre y el ejemplo de otras Universidades.

II. Creación de nuevas cátedras.

La multiplicación de cátedras, moda académica que privó en otros centros durante el siglo xvii, alcanzó también a éste, aunque sin mejorar los resultados. En claustro de 12 de diciembre de 1692 propuso el rector que ya que en la cátedra de Canto, a la sazón vacante, no había oyentes desde hacía algunos años, sería de más provecho aplicar su dotación a una nueva cátedra de teología moral, para que los estudiantes no se vieran precisados a estudiar esa materia en los conventos. En el claustro siguien-

te se acordó por mayoría que la cátedra de Canto, pues en algunos cursos solía tener oyentes, continuase *para lustre de la Universidad*. En consecuencia propusieron algunos que la de matemáticas, que estaba también vacante desde hacía varios años por falta de opositor, podría suprimirse, creando la de teología moral. Los profesores de la facultad, dos dominicos y dos benedictinos, se opusieron a ello por ser innecesaria semejante cátedra, existiendo las similares de los monasterios, sobre todo la de Santo Domingo, de tan antiguo abolengo, pues la había fundado hacía más de siglo y medio el obispo don Diego de Muros para la instrucción del clero destinado al ministerio.

Luego en 1736, acentuándose más la falta de recursos con peligro de tener que cerrar la Universidad y suspender los estudios, «a que nacen tan dispuestos los genios del país», concedió el rey, a instancia del marqués de Campo Sagrado, que el arbitrio de medio real en fanega de sal que se consumía en Asturias, destinado a reparos de la iglesia mayor de Oviedo, se aplicase en adelante a la creación de dos cátedras con salario de 1.500 reales, una de Instituta y otra de teología de regencia, en la que alternarían por trienios profesores religiosos y manteistas o seculares.

Al mismo tiempo se aumentó la dotación de las demás cátedras, pasando la de prima de 2.696 reales que tenía según el reparto hecho en 1663 a 2.753, la de vísperas de 1.608 a 1.650, la de biblia de 1.073 a 1.100, y la de Santo Tomás de 591 a 800. En atención a la diligencia y trabajo puesto por el doctor Ignacio Menéndez Valdés en conseguir este arbitrio, el mismo Consejo acordó que fuese presentado por el claustro en consulta para la nueva cátedra, la que en efecto se le otorgó a 8 de junio de 1736, pasando en 1738 a la de Santo Tomás, que aunque de menos salario era perpetua.

Por los estatutos de 1774 esta cátedra de regencia pasó a ser una de las cuatro de curso de teología para la exposición de la Suma de Santo Tomás que en la nueva organización se establecían.

Aunque la historia de la facultad en esta academia dista mucho de poder ser calificada de gloriosa, porque los tiempos de nuestras glorias habían pasado ya, fué sin duda la mejor atendida, merced al estímulo de la competencia y emulación entre las distintas corporaciones religiosas dedicadas a la enseñanza. No buscaban estas el interés material del lucro, sino el prestigio intelectual y la consiguiente influencia en la clase culta de la región. Y como la Universidad era la tribuna en que se exhibían los valores científicos de cada instituto, todos querían figurar en ella tomando parte en la formación doctrinal del clero.

Esa consideración llevó a los jesuitas, que no solían hacer oposición en nuestras universidades, a intervenir en la vida académica, si bien el ambiente no les fué aquí muy propicio. Ya en la relación de 1572 la ciudad y el cabildo, mirando sin duda a lo que había sucedido en otras universidades nacies y se acababa de intentar en la de Santiago, advierten a los testamentarios «que no se dé [la Universidad] a los de la Compañía, porque hay en esta ciudad más clérigos y frailes que ciudadanos, y con razón les parece que no asienten aquí más, mayormente tomando a su cargo la Universidad, que en otra manera les haría buena acogida, como su religión y buenas obras lo merecen».

Luego en 1608, cuando estaba a punto de inaugurarse la Universidad, para que hubiera armonía en el horario de sus estudios con los del nuevo centro, acudieron los jesuitas al comisario Boorques proponiendo un convenio que obligase a ambas partes. El comisario informaba a los testamentarios en carta de 27 de julio sobre el caso por estas palabras:

Los padres de la Compañía de Jesús desta ciudad dicen que ha más tiempo de veinte años que en su casa se ha leído y lee una lección de casos de conciencia, con que se han aprovechado mucho los estudiantes de todo el Principado que han estudiado y estudian aquí; y porque no cese este aprovechamiento, desean proseguirla. Y para que la puedan leer con comodidad de los oyentes y sin pleitos con los catedráticos, piden se les señale hora en que no se lea otra lección en Escuelas. Y habiendo visto los estatutos, parece que dan lugar a que la hora de diez a once en invierno y de nueve a diez en verano se puede leer esta lección sin que lo impida otra de teología ni cánones. Y habiéndoles dicho que esta hora tendrán desocupada para leer su lección, pretenden que no sólo se les dé desocupada de lección ordinaria en las dichas dos facultades, sino también que no se lea lección extraordinaria por los catedráticos ni pretendientes. Y esto, por no lo poder hacer sin orden de V. S., doy cuenta dello para que V. S. provea en todo lo que deba de hacer y cumplir.

Los testamentarios con anuencia del Consejo respondieron que se les concediese lo primero, sin perjuicio de que cuando a esas horas la Universidad quisiese tener ejercicios extraordinarios, lo pueda hacer libremente. La determinación en sentido restrictivo era obligada, pues de lo contrario, habiendo esa misma enseñanza en San Vicente y sobre todo en Santo Domingo, y aquí con carácter medio oficial por disposición de don Diego de Muros, no podían hacerse diferencias. A pesar de ello, los jesuitas, no habiendo intervenido pacto, se consideraron desligados de todo compromiso; y cuando les convino leer públicamente a horas coincidentes con las de la Universidad, lo hicieron. El claustro en una sesión

de 1644 protestó de ello y mandó poner remedio. Después de muchas incidencias, la Compañía aquí como en otras partes (1), queriendo armonizar su retraimiento sistemático de las oposiciones con la intervención en la enseñanza, presentó una propuesta que no podía menos de halagar a la Universidad. En efecto, a 3 de julio de 1669 entró en claustro el rector de los jesuitas padre Antonio de Losada manifestando «lo mucho que su religión de la Compañía de Jesús deseaba servir a esta Universidad e incorporarse en ella su colegio desta ciudad, y que dos maestros de dicha religión leyesen en las escuelas de esta dicha Universidad dos cátedras de prima y vísperas de teología en la forma que en la Universidad de Salamanca y Alcalá, y que para el efecto del ajustamiento de la materia, en caso que los dichos rector y claustro gustasen abrazar la proposición, tenía orden de su provincial y congregación de esta provincia para ajustarlo, y que así encarecidamente suplicaba al claustro lo tuviese por bien y admitiese la súplica de su religión y colegio».

El claustro admitió en principio la propuesta, nombrando una comisión para tratar, en inteligencia con el padre Losada, de las bases que habían de estipularse entre ambas partes. Las condiciones aprobadas en claustro a 17 de julio eran, entre otras, que el colegio de la Compañía se obligara a mantener estas dos cátedras, y si las dejase, pudiera el claustro nombrar personas que las lean a costa del colegio. Y dado que se dotasen, la dotación había de entrar en poder del mayordomo de la Universidad.

Tres días después se vió un memorial del padre Losada con los reparos puestos a los acuerdos del claustro. Al mismo tiempo se comunicó una provisión real ganada por el prior de Santo Domingo en que se piden informes sobre la proyectada fundación. Para tratar de ella se mandó salir del claustro, como parte interesada, a los dominicos presentes, padres Caballero y Picado. Y negándose ellos con insistencia, el rector les ordenó bajo pena de excomunión que obedeciesen. Salidos se acordó en otro claustro posterior informar favorablemente al Consejo sobre lo que se proyectaba. La nueva fundación, dice el memorial en respuesta a la provisión, no perjudica a los intereses académicos porque con la concurrencia de escuelas y opiniones se fomentará el estudio, como sucede en Salamanca y Alcalá, donde habiendo más cátedras que en Oviedo, se han

(1) Casos parecidos a los que se registran en la historia de esta Universidad en sus relaciones con la Compañía tuvieron lugar en la de Santiago, de que hemos hablado extensamente en *LA CIENCIA TOMISTA*, t. 40 (1929), p. 8 y sigts..

dotado otras por el estilo. «Y la doctrina teológica de la religión de la Compañía—continúa—no es opuesta a la de Santo Tomás, antes por sus constituciones se manda a sus religiosos la lean y enseñen; y así los doctores de esta religión profesaron siempre la interpretación del Santo, como se muestra en la infinidad de doctos libros que escribieron cuya doctrina está aprobada por la Sede Apostólica». Después en los libros de claustros no aparece nueva mención de este asunto.

La propuesta, como era natural, tenía que encontrar apoyo en la mayoría del claustro, por acrecentarse con ella el cuadro de profesores sin ningún dispendio. La aceptación no supone pues desvío de Santo Tomás, cuya doctrina se había profesado allí con decisión desde el principio, lo mismo en la facultad de teología que en la de artes, por estar mandado que en la primera se explicase por la Suma, y en la segunda por Soto y Báñez. Ello se puso de manifiesto al implantar años después el sistema de la alternativa de escuelas entre tomistas y suaristas. En efecto, había llegado a noticia del claustro el decreto de 1697 por el que se establece en todas las Universidades del reino la llamada *alternativa*, disposición agravada por otra orden posterior de Felipe V (1718) en que manda que el procedimiento se haga extensivo a la escuela escotista, y tenga lugar lo mismo en filosofía que en teología.

Pero a Oviedo, cuya región permanecía un poco al margen de la vida nacional, tardó en comunicarse esta segunda parte de la voluntad regia, quizá por andar la Corte harto preocupada con las diferencias de política interior y exterior. Lo cierto es que en 1725 oficialmente no se tenía allí orden de adoptar más que la alternativa entre tomistas y suaristas. Aun así andaban tan sentidos los ánimos por semejante innovación, que se resistían a su cumplimiento.

Con toda oportunidad llegó a conocimiento del claustro por mediación del prior de Santo Domingo el breve de Benedicto XIII *Demissas preces* de 6 de noviembre de 1724, en que se atajan los rumores esparcidos por sus adversarios contra el tomismo como comprendido en las condenaciones de la bula *Unigenitus* (Claustro de 26 de mayo de 1725). Para que constase la desautorización de tales maquinaciones, se mandó registrar el breve en el libro de claustros. Y alentando además la esperanza de anular la disposición del monarca, que a juicio de ellos sólo por procedimientos subrepticios pudo obtenerse, acordaron acudir al mismo Pontífice para que lo procurara, haciendo este merecido servicio a la causa del tomismo. Las preces enviadas con ese motivo a Roma son harto expresivas, no obstante su estilo campanudo característico de la época. Y como se

trata de un documento, no sólo inédito, sino además del todo desconocido, vamos a reproducirlo aquí íntegro. Dice así:

Sanctissimo domino nostro Benedicto divina providentia papae XIII, Universitas Ovetensis cum devota reverentia pedum oscula beatorum.

Muneris nostri judicavimus, beatissime Pater, Sanctitati vestrae indicare quid acciderit nobis, ut intuearis et respicias opprobrium nostrum. Non est leve verbum, sed triste nimis et grave, quod auribus nostris audivimus, decretum nempe nostri Hispanorum regis vitio subreptionis obtentum, firmans ac stabiliens, inconsulto regali Castellae consilio, inviolabilem alternativam in cathedris, tam artium quam theologiae, thomisticam inter et jesuiticam scholas, in omnibus suae ditionis academiis. Dolemus sane de verbo isto quod constituerunt adversus scholam angelicam, cujus bonus odor fuit hactenus in omni loco. Dolemus et nequit non esse cordibus nostris dolor continuus, quod plurimi, in doctrinam divi Thomae propensi, necessitate compulsi, ad eam non accedent, et plures fortasse recedent, ex nutritis hujus lacte doctrinae, in castra transeuntes aliena; quod cum Deus, judex justus, causas, non personas, discernat, si ita sit, discretio scholarum in praemiis conferendis, in personarum utique acceptionem redundabit mediate; quod supervacanea erunt nostra consilia, ut juvenes pergant percurrere Doctoris nostri opera, sole clariora, sine ullo prorsus errore conscripta, quibus Ecclesiam Christi mira eruditione clarificavit; quod debiles inveniemur, per certissimam christianae doctrinae regulam, sacrosanctae religionis veritatem incorruptaeque disciplinae sanctitatem tueri ac vindicare, si Doctor noster a nobis tollitur et solum dimidiatus Thomas relinquitur. Fortasse quippe haereticus ille qui dicebat: Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam Dei, vecordiam temperaret si solum dimidiam ejus partem seu faciem timeret.

Causae sunt istae communes, communis tristitiae et doloris. Sed praesertim ista nostra Academia debet dolere, cujus statuta, pontificia auctoritate munita, *Summam theologiae* divi Thomae cathedrarum moderatoribus legendam praecipiant, et in philosophicis disciplinis legendos statuunt magistros Bañez et Soto. Cogimur itaque redditus ecclesiasticos, soli scholae thomisticae a nostro fundatore applicatos, vertere in alienos. Non tamen est hoc quod praecipue dolemus, sed hereditatem angelicae doctrinae vertendam ad extraneos, magnaue ex parte evertendam, post tot summorum pontificum praeconia, apostolicae vocis praeconio a Sanctitate vestra exaltata. Sed tamen in Domino confidimus quod consilia destruentur, et omnis altitudo extollens se adversus angelicam doctrinam, excelso brachio Sanctitatis vestrae. Speculatorem te dedit Deus domui Israel, Ecclesiae suae sanctae. Schola clamat Angelica quod non sit dolor similis dolori ejus. Spes ejus est noster Benedictus, ut consoletur eam et abstergat lacrimas a maxillis ejus, et ut ipso revelante, suadente, favente, appareat nostro catholico et piissimo regi, quod verum est, evacuato quod ex falso est. Sic speramus a Sanctitate vestra, non minus quam fortiter, omnia ad Ecclesiam pertinentia disponente suaviter. Sic interpellant vestram pietatem doctores omnium facultatum hujus Academiae nemine discrepante. Oveti, die secunda junii, anni Domini MDCCXXV.

Beatissime Pater: Sanctitatis vestrae pedibus prostrati, pro Universitate Ovetensi: D. Lupus García Infanzón, rector.—Fr. Stephanus de la Torre, be-

nedictinus, doctor theologiae et cathedraticus primarius.—D. Ignatius Menéndez Valdés, doctor theologus et cathedraticus philosophiae.—De universitatis mandato: Philippus Antonius de la Fuente, secretarius (1).

A pesar de la resistencia unánime del claustro expuesta en ese tono de agresividad para el contrario, fué preciso dar cumplimiento a la voluntad real, haciéndose luego extensivo el turno a la escuela escotista. De ese modo quedó implantado lo mismo aquí que en las restantes academias el procedimiento que se llamó de *tripartita* en filosofía y teología, medida que contribuyó a sembrar la confusión en las inteligencias y acabó por arruinar los escasos restos que aun quedaban de nuestra pasada grandeza.

Para la ejecución de esta orden, por lo complejo de la materia, hubo necesidad de pedir instrucciones a Alcalá, Salamanca y Valladolid. Esta última academia contestaba en carta que se leyó ante el claustro a 5 de junio de 1739 y decía así:

Práctica que tiene esta Universidad en la observancia del real decreto de alternativa.—Esta se observa entre las dos escuelas, tomista y jesuíta, en las cátedras de artes y en el ingreso a la primera de teología, pues en las demás se sigue y observa el ascenso regular, en que no se ha visto alteración. Y como en esta alternativa se da parte a la escuela del Doctor Sutil, como se previene en el real decreto, sus profesores hacen elección de uno de los turnos, quedando a su arbitrio la elección de tomista o jesuíta, y con el que elige alterna. Es verdad que la escuela del Sutil Doctor está pretendiendo rigurosa tripartita, sobre que se ha pedido ya por el Consejo informe a esta Universidad; pero no habiéndose tomado hasta ahora resolución, se va continuando en la práctica que hasta aquí. La cátedra del Doctor Angélico, si no fuese en su primera institución apropiada a la religión de nuestro padre Santo Domingo, sino de concurso público, deberá ser de la misma naturaleza que las demás, o perder el derecho al regular ascenso por no ser igual el partido; y lo mismo se deberá ejecutar, como se practica aquí en las cátedras de particular fundación, como sean de concurso abierto, pues ya se hicieron de la Universidad por el derecho que tienen sus individuos a su oposición.

La introducción de la tripartita en Oviedo produjo complicaciones y encuentros, y aun antes de quedar implantada, hubo diferencias en la oposición a la cátedra de prima, que había vacado en ese mismo año de 1739, entre franciscanos y benedictinos. Estos, como en la Universidad no enseñaban los jesuítas, se clasificaron por puro convencionalismo en la escuela suarista, para poder alternar con los dominicos. Pero los estudiantes aficionados a las ideas del Doctor Eximio, no quedaban satisfe-

(1) Biblioteca universitaria de Salamanca, Cod. 4-2-1, fol. 231.

chos con ese artificio, y acudían a beber la doctrina auténtica de la escuela jesuítica al colegio de la Compañía. En cuanto a los escotistas, comenzaron a estar representados por algunos franciscanos, que a partir de esa fecha concurrían a las oposiciones de teología, siendo el primero de ellos el padre Carrera.

Por fortuna, medida tan perniciosa, como inspirada, no en el amor desinteresado al progreso de los estudios, sino en la política ramplona y en un favoritismo de ínfima clase, duró poco, aunque sí lo suficiente para que los mismos escolares se percatasen de que no era ese el camino para salir aprovechados. Los que al comenzar los estudios de filosofía se clasificaban en una escuela determinada, forzosamente tenían que seguir en ella, so pena de andar encontrados consigo mismos durante toda la carrera. Además sucedía a veces que la única lección de biblia, obligatoria para todos, era a la misma hora que las lecciones del colegio de la Compañía. Así se multiplicaban los conflictos, las molestias, las dudas, terminando por el descrédito, no ya sólo del sistema, que nunca arrancó aplausos entre los verdaderos maestros, sino, lo que es más lamentable, de las facultades filosófica y teológica, que ya jamás volvieron a florecer en nuestras academias.

Duró el turno hasta el 6 de abril de 1767, fecha en que se comunicó al claustro su cesación, por haber sido expatriados los de la Compañía.

A principios del curso siguiente (21 de octubre de 1767) se remitió al Consejo un informe proponiendo que el estudio de la Suma se diese en cuatro años repartidos entre los cuatro catedráticos de prima, vísperas, Santo Tomás y regencia. El procedimiento aparece implantado para 1770. Luego en claustro de 22 de junio de 1772 se leyó una real orden encargando que la Universidad informase sobre el método de estudios vigente en ella. Para evacuarlo en la parte relativa a la teología se comisionó al abad de San Vicente padre Benito Boiles.

El nuevo Plan de estudios lleva fecha de 1774. En él se distribuye la enseñanza de la facultad en ocho años del modo siguiente:

Curso 1.º Lugares teológicos por Melchor Cano. Catedrático el religioso que explicaba en Santo Domingo la lección de teología moral fundada por don Diego de Muros.

Cursos 2.º-5.º La Suma teológica. Catedráticos los de las cátedras de vísperas, biblia, Santo Tomás y de regencia.

Curso 6.º Sagrada escritura. Catedrático el canónigo lectoral de Oviedo.

Curso 7.º Teología moral. Catedrático el canónigo penitenciario.

Curso 8.º Historia eclesiástica y Concilios alternando en dos años. Catedrático el de prima.

Tanto éste como los profesores de Suma siguieron designándose con los nombres de las cátedras antiguas.

El nuevo Plan se publicó en claustro a 2 de mayo de 1777. Para su cumplimiento se pasaron los correspondientes avisos al cabildo y a Santo Domingo. A 8 de octubre siguiente manifestó el padre Antuña que el lector de Santo Domingo no podía acudir a las lecciones de la Universidad y sujetarse al rector sin licencia del provincial. Se acordó recurrir al Consejo para que lo remediase, pero cuatro días después llegaba carta del provincial dominicano dando la competente licencia.

El nuevo estado de cosas se mantuvo en vigor hasta 1807 en que apareció el Plan del marqués de Caballero, ministro de Gracia y justicia. La aplicación de éste a la Universidad de Oviedo tropezaba con dificultades para el desempeño de las asignaturas de biblia y teología moral. En octubre de 1808 aún no estaba hecho el arreglo y se acordó que esas cátedras las desempeñasen provisionamente sustitutos. Pero no hubo lugar a ello, porque a 12 de noviembre se recibía un oficio de la Junta suprema del Principado mandando suspender el curso.

La vida académica quedó allí totalmente paralizada hasta el 1812, en que a 24 de julio se celebra claustro bajo la presidencia del mismo rector que había en septiembre de 1807 (el lectoral Lamuño), para reparar el abandono de la Universidad y restablecer la enseñanza. Al llegar la fecha de la apertura del curso estaba todo a punto, si bien para algunas asignaturas no había discípulos.

Por septiembre de 1814 como medida contra las ideas liberales se acordó pedir el restablecimiento del Plan de 1774, lo cual fué concedido por real cédula de 24 de septiembre de 1817, previa visita que se mandó hacer de la Universidad. Esta pasó luego por las alternativas que dictaba la política en los años 20 al 23, hasta que en 1824 se promulgó el Plan de Calomarde. Aquí y en todas partes se le consideró como una reacción contra el fermento de las nuevas ideas que tan fácilmente habían prendido en la juventud.

Su implantación, teniendo que luchar siempre con la escasez de recursos, se facilitó gracias a don Juan Pérez de Villamil, fallecido en ese mismo año de 1824, quien desde 1819 había solicitado el establecimiento de una cátedra de Fundamentos de religión, que él mismo había de dotar. Pero quedaba por resolver la cuestión del personal docente. De los catedráticos de esta facultad, cuatro hacía más de veinte años que habían entrado en la enseñanza. Al quinto, que era el doctor Juan Jerónimo Couder, se le expulsó por liberal en 1823, removiéndole en 1826. En 1832 fué repuesto en su cátedra, pero aún persistía contra él cierta animosidad, y en la visita de 1835 le llamó la atención el rector porque enseñaba por

la Suma de Santo Tomás, en lugar del compendio de Berti. Respondió él que antes había sufrido persecución por anticatólico, y ahora la sufría por tomista, siendo así que el Plan vigente mandaba ilustrar el texto de Cerboni por Santo Tomás. A lo que replicó el rector que, según orden de la Dirección de estudios de aquel mismo año, el texto mandado era el de Berti, y no otro. Al comenzar el curso siguiente avisó al rector que, como algunos discípulos no tenían aquel texto, explicaría «por la inestimable Suma de Santo Tomás», y no autorizándole ese cambio, cesará, pero no permitiría que entren en el aula más que los que tengan a Berti. Sin otros incidentes siguió regentando su cátedra. En 1840 figura como rector y en 1850 recibió la jubilación.

Entre tanto la facultad languidecía de modo alarmente. En 1851 se publicó en el periódico *La Esperanza* un artículo aprobando el proyecto de la Comisión de presupuestos sobre la supresión de esta facultad en Oviedo, indicando además la conveniencia de su traslado a Santiago. El rector don Pablo Mata Vigil, en memoria enviada a la Comisión impugnó resueltamente aquella idea, por la imprescindible necesidad de tener en el Principado un centro de estudios eclesiásticos, que fué el principal objeto de la fundación de esta Universidad, y por la insuficiencia del Seminario, inaugurado en aquel mismo año, donde por entonces no se enseñaría más que latín.

A pesar de estos alegatos y de la instancia presentada por la Diputación, prevaleció el criterio restriccionista y la facultad quedó suprimida por decreto de 21 de mayo de 1852.

Presintiendo todo esto, el obispo don Ignacio Díaz Caneja, que acababa de inaugurar su Seminario, activó la organización de los estudios y los puso bajo la dirección de Juan Suárez Quintanilla, sustituto permanente de la facultad de teología en la Universidad desde 1846. Al morir el prelado en 1856 se creyó que su fundación se resentiría faltándole aquel apoyo. En todo caso, su continuación no era incompatible con los estudios teológicos en la Universidad, como sucedía en otras regiones, y así en instancia de 25 de julio de 1857 pidió el claustro a la Reina el restablecimiento de los mismos. El Seminario, inaugurado hace cinco años, dice la instancia, «por circunstancias hazarosas no pudo producir sino frutos muy escasos. De esperar es que, mejorando ya los tiempos, completará su organización y empezará a funcionar con un éxito digno de las miras elevadas de su digno fundador. Mas aun cuando esta escuela logre alcanzar, suponiendo que alcance, pronto ese porvenir feliz que los firmantes deseamos ¿será por eso innecesario ni menos urgente el restablecimiento de la facultad de teología en la universidad de Oviedo? De ningun-

na manera. En primer lugar el Seminario no puede suministrar ni aun contingente anual para cubrir las vacantes en el ministerio parroquial. En otras provincias mucho más reducidas que la de Oviedo hay dos y aun tres seminarios, como sucede en las de León, Santiago y Lugo. En la de Oviedo acaso ni aun con tres habría lo bastante, al paso que abriendo en la Universidad la escuela de teología en condiciones igualmente ventajosas a las que en punto a derechos de matrículas están concedidas a los Seminarios, este servicio importantísimo quedaría cubierto muy pronto, y no sucedería lo que hoy sucede, a saber, encontrarse cerradas por mucho tiempo iglesias parroquiales por falta de pastores que las sirvan».

La instancia, con la que se solidarizó también la Diputación, fué atendida y aquel mismo año se restablecían los estudios sagrados. Pero los del Seminario, aun en sus comienzos, tenían manifiestas ventajas sobre los de la Universidad. Por una parte, las matrículas en ella eran más caras; y además los prelados daban preferencia en la provisión de prebendas a los alumnos del Seminario. Por eso, según informe del decano de la facultad en 1860 don Francisco Fernández Cardín, «el número de alumnos [en la Universidad] continúa decreciendo, y continuará probablemente mientras subsistan esas razones». Luego en la Memoria de 1864 escribe el mismo decano: «La facultad de teología se halla servida por un catedrático numerario, que lo es el de Fundamentos de religión y lugares teológicos, por dos encargados de real orden y por un sustituto permanente nombrado por su Majestad. Estos profesores han cumplido con esmerada solicitud sus respectivos deberes, y es de lamentar que el distinguido celo y acreditado saber de los mismos no hayan tenido ocasión de ejercitarse en campo más dilatado que el que ofrece la facultad en el estado en que hoy se halla por falta de alumnos. El número de éstos ha sido tan escaso como en los años anteriores, y no es de esperar, por lo que he tenido el honor de manifestar a V. S. I. en las antecedentes Memorias, que aquél aumente mientras las circunstancias de los matriculados en la facultad de teología de la Universidad no se equiparen al menos a las de los inscritos en los Seminarios conciliares».

En mayo de 1867 *La Lealtad*, periódico de Madrid, publicó varios artículos firmados por Miguel Sánchez, propugnando la conveniencia y aun la necesidad de suprimir la facultad de teología en las Universidades. Le contestó en *El pabellón nacional* (Madrid) «Un teólogo universitario». Con todo, la orden de supresión se dió aquel mismo año (19 de julio), dejando cesantes en Oviedo a casi todos los profesores, por tratarse de sustitutos, auxiliares o simples encargados. Para colmo, al año siguiente con

fecha de 14 de octubre y firmada por la Junta provisional de gobierno (de Asturias), recibió el rector esta comunicación: «Habiendo decretado esta Junta la supresión de los estudios en el Seminario conciliar para los efectos académicos, acordó establecer la facultad de teología en esa Universidad, y que los alumnos de aquel establecimiento puedan incorporar en ella sus estudios previo el pago de los derechos de matrícula». De una medida tan arbitraria no había que esperar fruto alguno en materia de estudios, aunque no dejó de causar molestias y trastornos en la marcha del Seminario. La ciencia sagrada no volvería a cultivarse en aquel centro, fundado principalmente para fomentar la formación intelectual del clero asturiano.

III. Catedráticos de Teología.

Quedaría incompleta esta reseña histórica sobre la marcha de la facultad en la academia asturiana, si no añadiésemos a ella la serie de profesores que estuvieron al frente de cada cátedra. La faena es penosa y deslucida, y aun llevada a feliz ejecución, su lectura no puede resultar amena por la aridez de semejantes listas. Sin embargo el acopio de datos que encierra tiene un valor positivo que compensa esas desventajas. Además, por el rigor con que están tomados nombres y fechas de los libros de claustros, de cuentas y de los expedientes de provisiones de cátedras, anula cuantas afirmaciones en contrario se encuentran a veces sobre personas a quienes se hace intervenir en las cátedras cuando éstas se hallaban ocupadas por otros.

Para su recta interpretación en lo referente a fechas, como se da con frecuencia el caso, sobre todo en el siglo XVIII, de sustituciones con derecho a sucesión, estando el propietario jubilado, sólo asignaremos a éste los años efectivos de su enseñanza. De no indicar otra cosa, la fecha de entrada que se asigna corresponde, no a la del nombramiento por parte de los testamentarios o del Consejo, sino a aquella en que se publicó en claustro la provisión de la cátedra.

Al implantarse el Plan de 1774 continuó la denominación tradicional de las cátedras, aunque la materia fuera distinta, para las llamadas antes de prima y de sagrada escritura. En la lista nos atenemos a la denominación antigua, como lo hace el registro de claustros.

Por último debemos advertir que las lagunas de uno, dos y hasta tres años que aparecen a veces entre el final de la regencia de un catedrático y el principio de su sucesor, se debe a la lentitud con que se tramitaba la provisión por parte del Consejo.

Catedráticos de Prima.

1.—*P. Jerónimo de Gamarra, O. P.* 1608-1616. Era natural de Santo Domingo de la Calzada e hijo del convento de Salamanca. Entró de colegial en Santo Tomás de Alcalá a 7 de septiembre de 1582 y «murió siendo tenido por santo en todo el Principado de Asturias», según se lee en el libro de colegiales de Santo Tomás de Alcalá.

2.—*P. Plácido de Reinoso, O. S. B.* 1616-33. Entró en la cátedra a 4 de noviembre de 1616 y se la dieron en cuatrienios sucesivos. Por febrero de 1633 pidió la jubilación obteniéndola en octubre del mismo. Le sucedió como sustituto el padre Hontiveros. A partir de 1625 durante un trienio le había sustituido el benedictino Bernardo de San Esteban, por estar él nombrado secretario de visita en su Orden. Murió en febrero de 1637.

3.—*P. Bernardo de Hontiveros, O. S. B.* 1633-56 (jubilado 1656-62). Comenzó a regentarla como sustituto en 1633 y sucedió a Reinoso a 24 de julio de 1637. En 1653 a 20 de junio se leyó en claustro carta suya comunicando que le habían nombrado general de la congregación de Valladolid, y según acuerdo de la misma, sus religiosos se retiraban de las oposiciones a cátedras, aunque la universidad de Salamanca pretendía dispensa. Se le contestó dándole el parabién por su nombramiento, y lamentando aquella determinación, que esperaban fuese revocada, como en efecto sucedió. Por octubre del mismo año pidió que le señalasen sustituto, mas el claustro mandó sacar la cátedra a oposición. Habiendo acudido él a los testamentarios en demanda de la jubilación, y mientras se consultaba al Consejo, llegó el informe de la oposición ordenada por el claustro. En estas contiendas entre el claustro, los testamentarios y el Consejo sobre si debía vacarse la cátedra, si se le pondría sustituto durante el generalato, o se le había de jubilar, transcurrieron dos años y medio. Mientras, la regentaba como sustituto el dominico Uría, sobre lo cual en el claustro de 24 de noviembre 1654 se halla esta decisión: «Acordaron y confirieron todos unánimemente y conforme que, atento se halla tanta experiencia del aprovechamiento que se sigue de la enseñanza de dicha cátedra después que la regenta el R. P. Fr. Francisco de Uría, y ser un sujeto de tantas partes, continúe la dicha sustitución». Al fin Hontiveros, mediante reiteradas instancias, obtuvo la jubilación por marzo de 1656, entrando a sustituirle el padre Francisco Ceballos, y al ser nombrado éste en 1661 abad de Valladolid, el benedictino Plácido de Quirós. Hontiveros pasó a ocupar en 1658 el obispado de Calahorra, y murió a 2 de noviembre de 1662.

4.—*P. Francisco de Uría, O. P.* 1663-67. Entró en ella por acuerdo del

Consejo comunicado al claustro a 3 de agosto de 1663. Antes había tenido la de Santo Tomás y la de vísperas. A fines de 1666 y principios del 67, estando en Madrid, pidió con el visto bueno del Consejo que se le nombrase sustituto por unos meses mientras estuviera allí ocupado. El claustro se resistió, queriendo vacarle la cátedra, lo que no se hizo merced a las protestas de los dominicos Llano y Caballero. Por mayo de 1667 escribió desde Medina del Campo dejando la cátedra.

Era el Padre Uría de las casas más nobles de Asturias, natural de Cangas de Tineo. Había profesado en el convento de Oviedo, de donde pasó en 1636 al colegio de Valladolid. En 1671 fué elegido provincial. Murió por noviembre de 1677. A 15 de diciembre del mismo propuso el rector al claustro que había muerto fuera del Principado, «y que por haber sido hijo de esta Universidad y catedrático de prima de teología en ella, y sujeto tan grave y condecorado con los primeros puestos de su sagrada religión, estaba dicha Universidad en empeño de mandar hacerle un oficio en su capilla». Determinaron que se hiciese «por materia de gracia y sin causar ejemplar para adelante, atento hay acuerdo en que se manda que no se haga oficio por ningún señor doctor que no muera dentro de este Principado».

5.—*P. Plácido de Quirós, O. S. B.* La tuvo desde el 13 de agosto de 1667 hasta el 2 de enero de 1669 en que murió. Antes había sido catedrático de vísperas.

6.—*P. Gregorio de Silva, O. S. B.* desde el 24 de abril de 1669 hasta su muerte ocurrida en julio de 1678. Tuvo antes las cátedras de biblia y de vísperas. Estaba graduado por Irache.

7.—*P. Juan Caballero García Flórez, O. P.*: 1678-89 (jubilado 1689-700). Después de pasar por las de biblia y vísperas, entró en esta a 2 de noviembre de 1678. Con él se opuso el benedictino Anselmo de la Torre. En septiembre de 1689 se leyó en claustro una real provisión en que se dice que, habiendo enseñado cuatro años en cátedras de artes y luego 22 en cátedras mayores, y por estar ya achacoso, pedía la jubilación. Previo informe favorable se la concedieron a 22 de octubre de aquel año. Murió a 27 de enero de 1700.

8.—*P. Tomás de Cueto, O. P.* La regentó como sustituto con derecho a sucesión desde octubre de 1691 hasta primavera del 96, en que tuvo lugar su fallecimiento. Había tenido antes las de Santo Tomás, biblia y vísperas.

9.—*P. Bernardo de Burgos, O. S. B.* La tuvo como sustituto del padre Caballero desde octubre del 96 hasta primeros de enero del 700 en que murió. Antes había ocupado las tres inferiores.

10.—*P. José Osorio, O. P.*: 1700-721. Después de regentar durante diez años las de biblia y de vísperas, entró en esta a 22 de mayo de 1700. En octubre de 1719 pidió el Consejo al claustro que informase si era verdad que hacía ocho o nueve años que había cumplido el tiempo reglamentario para jubilarse, «habiendo cinco que padece falta casi total de vista, de modo que no puede dictar sino de memoria». La comisión nombrada para comprobarlo hizo el examen a 26 del mismo, sin que en el registro de claustros aparezca el resultado. Falleció entre el 24 de enero de 1721 que asiste a claustro y el 5 de abril que se notifica su muerte.

11.—*P. Pedro de Santo Tomás, O. P.* Entró a 25 de octubre de 1721. A 31 de julio de 1723 manifiesta al claustro que tenía pedida la jubilación por llevar seis años en cátedras de artes y en la de Santo Tomás y más de veinte en las de biblia, vísperas y prima, encontrándose muy achacososo. Se le otorgó a 29 de noviembre del año, pasando luego a ocupar el priorato de Medina del Campo. Como tal asiste al capítulo intermedio de 1725 celebrado en Benavente, del que fué primer definidor. Su óbitus figura en las actas del capítulo siguiente, celebrado en Toro en 1727.

12.—*P. Esteban de la Torre, O. S. B.*: 1724-36. Entró como sustituto a 13 de junio de 1724. A 11 de mayo de 1736 se le da por muerto. Antes había tenido las cátedras de biblia y vísperas.

13.—*P. Benito Feijóo, O. S. B.* Estuvo al frente de esta cátedra en activo desde el 26 de mayo de 1737 hasta el primero de diciembre de 1739 en que se anunció su segunda jubilación.

He aquí un resumen de lo que sobre él aparece en los libros de claustros. Siendo maestro de estudiantes en San Vicente y estando ya graduado de bachiller en teología, pide al claustro a 6 de septiembre de 1709 día para tener la repetición cuodlibética. A 25 de aquel mes se graduó de licenciado y el 7 del siguiente solicita el magisterio. Figura por primera vez en claustro a 5 de noviembre del mismo año, siendo luego nombrado examinador de artes y archivero, cargos que había tenido su hermano en religión padre Benito Olaz. A 7 de marzo de 1710 llevó la cátedra de Santo Tomás, a 25 de octubre de 1721 la de escritura, y a 13 de junio de 1724 la de vísperas. A 5 de febrero de 1734, cuando ocupaba la cátedra de vísperas, se leyó en claustro una real provisión ganada por él mismo, en que se refiere que hacía 23 años y diez meses que estaba consagrado al ministerio de la enseñanza de la teología en esta Universidad, «cuyo continuo ejercicio le había debilitado mucho su salud, y su prosecución le pondría en conocido y próximo riesgo de su vida». En consecuencia se encarga al claustro que informe sobre ello. Se discutió si los años en que había desempeñado la cátedra de Santo Tomás, por considerarse de re-

gencia, podrían computársele para la jubilación. Esta se le concedió al fin a 5 de mayo de 1735. Al oponerse luego a la cátedra de prima, vacante por muerte del padre La Torre, surgieron dudas acerca de si podría hacerlo, estando ya jubilado en la anterior. Por real provisión leída en claustro a 18 de octubre de 1736 se mandó admitirle como opositor. La llevó en mayo siguiente, y a su instancia se le concedió dos años después la jubilación en la misma. Fué pues *dos veces jubilado*. Por último a 4 de diciembre de 1748 se convocó a claustro «para ver una merced real de que dará noticia el R. P. M. Fr. Benito Feijóo, catedrático de prima de teología jubilado de esta Universidad, por la que S. M. se sirve condecorar a dicho R. P. Maestro con el título de su Consejo, como los gloriosos predecesores de S. M. dispensaron a los obispos de estos reinos». Así rezaba la cédula convocatoria. Se le otorgó aquella merced «en atención a la general aprobación y aplauso que han merecido en la república literaria a propios y extraños las útiles y eruditas obras de dicho R. P. M.» Su muerte tuvo lugar en 1764 a los 88 de edad.

El autor del *Teatro crítico* es una de las figuras que ejercieron mayor influencia en el pensamiento de su época. Su obra ha sido muy diversamente apreciada, lo mismo de sus contemporáneos que de los que vinieron después. Aun en cuanto a su persona existen hoy juicios tan encontrados como el de F. Canella, que le califica de «enemigo del fausto y de la lisonja», resplandeciendo por su modestia y humildad, y el de Menéndez Pelayo, para quien «de modesto pecó nunca». Quizá rebajando en uno y otro lo necesario hasta que lleguen a coincidir, nos acercáramos a la verdad.

14.—*P. Miguel Menéndez, O. P.* Al obtener Feijóo la jubilación, anunciada la vacante de su cátedra a 26 de junio de 1739, se presentaron varios opositores, entre ellos el doctor Ignacio Menéndez Valdés, catedrático de Santo Tomás, el padre Felipe Carrera, franciscano, catedrático de artes, y el padre Gabriel Bernaldo de Quirós, dominico, también catedrático de artes. Todavía después de expirado el plazo de admisión la solicitó el padre Gregorio Moreiras, benedictino, catedrático de regencia. Hechos los ejercicios, el franciscano Francisco Rico Villarroel, catedrático jubilado de prima de Escoto en la Universidad de Cervera, presentó en nombre del general de su Orden un memorial pidiendo que se declarase nula la oposición de Moreiras, por haberse hecho fuera del término legal. Por su parte el padre Carrera acudió al Consejo alegando esa misma razón contra el benedictino, y pidiendo que se le diese a él la cátedra, por ser el único opositor escotista, y corresponder a esta escuela entrar ahora en turno. El claustro por mayoría replicó que al arguir

el propio Carrera en la oposición de Moreiras la daba por buena, y en cuanto a la introducción del turno escotista había que esperar el informe pedido a las Universidades (1).

El Consejo otorgó la cátedra al padre Menéndez, que tenía la de vísperas, tomando posesión de ella a 17 de diciembre de 1740. La desempeñó hasta su muerte comunicada al claustro a 26 de abril de 1747. En 1721 figura ya como catedrático de artes pasando luego por las de Santo Tomás, biblia y vísperas.

15.—*P. José Pérez, O. S. B.* Tuvo esta cátedra en las mismas condiciones que el anterior desde el 3 de noviembre de 1747 hasta su muerte, notificada a 28 de marzo de 1757. Antes había ocupado las tres inferiores.

16.—*P. Felipe Carrera, O. F. M.* La desempeñó desde el 12 de octubre de 1757 hasta su jubilación, por mayo de 1766. En esta fecha entró a sustituirle provisionalmente el padre Pedro Regalado Alvarez, O. P., y a 20 de Octubre de 1770 el doctor Bustillo con derecho a sucesión. Carrera había llevado en 1740 la de Santo Tomás, ascendiendo luego por riguroso escalafón hasta esta de prima.

17.—*Dr. Pedro de Francos Bustillo:* 1770-90. Se notificó su muerte en septiembre de 1790.

18.—*P. José Fernández Reconco, O. F. M.:* 1790-97. Había ocupado antes las de regencia y Santo Tomás. Por enero de 1797 se le concedió la jubilación en la de prima, nombrando sustituto al padre Tadeo de Santa María. Después, en diciembre, comenzó a sustituirle con derecho a sucesión el benedictino Galindo.

19.—*P. Jerónimo de Galindo, O. S. B.* Ocupó la cátedra desde 1797 hasta 1825 en que fué jubilado. Antes había tenido las de regencia y Santo Tomás.

20.—*P. Tomás Mariño, O. S. B.* Sucedió a Galindo en 1827, y en 1835 seguía aún con la cátedra.

Catedráticos de Vísperas.

1.—*P. Pedro de Santo Tomás, O. P.:* 1608-13. Era hijo del convento de Medina de Ríoseco, y entró de colegial en San Gregorio de Valladolid a 13 de octubre de 1593.

2.—*Dr. Juan González de Lescano:* 1613-15.

3.—*P. Plácido de Reinoso, O. S. B.* Tuvo la cátedra desde el 4 de septiembre de 1615 hasta el 24 de noviembre del siguiente.

4.—*Dr. Ioribio de Noriega:* del 17 de febrero de 1617 hasta 1624. En

(1) Archivo Histórico Nacional, Matrícula de Universidades, leg. 68 (Toledo), exp. 1.

septiembre de 1623 se encontraba en Valladolid oponiéndose a una canongía. Luego pretendió la magistralía de púlpito en Zamora. Por fin obtuvo la lectoral de Salamanca.

5.—*P. Jacinto de Tineo, O. P.* La llevó siendo prior de Santo Domingo a 20 de junio 1624. Falleció entre mayo y julio de 1632, siendo otra vez prior. Había profesado en 1595. Tuvo antes de ésta la cátedra de Santo Tomás.

6.—*P. Gabriel de Puga, O. S. B.* Pasó a ella por auto de los testamentarios, dejando la de biblia, a 22 de diciembre de 1632. A 22 de septiembre de 1634 se dió libranza del salario de esta cátedra por los años de 1632-33 al doctor Juan Flórez de Miranda, que debió ser quien la desempeñó como sustituto en ese tiempo.

7.—*P. Francisco Rubio, O. P.* Tomó posesión a 26 de abril de 1635, y la tuvo hasta agosto de 1637. Por encargo del claustro hizo un viaje a Madrid en 1634 y otro en 1636. Luego, habiéndose ausentado sin despedirse, se le vacó la cátedra. Había sustituido antes en la de biblia. Era natural de Talavera.

8.—*P. Andrés de Agramonte, O. P.*: 1638-55. La llevó a 27 de agosto de 1638. Por marzo de 1655 notifica su elección de prior de Aranda, y pide que, en atención a llevar tantos años enseñando en aquella Universidad (desde 1635 que obtuvo la de Santo Tomás), se le esperase algún tiempo por si no le probaba el clima. Así se hizo, nombrando sustituto al dominico Pedro Alvarez de Montenegro, confesor más tarde de Carlos II. Al año siguiente, habiéndose conferido ya la cátedra a otro, se ofreció Agramonte a volver a la enseñanza si le daban la de biblia. Se le contestó que también ésta se había provisto ya.

9.—*P. Francisco de Urtá, O. P.* La obtuvo en lucha con el doctor Nievas a 18 de febrero de 1656, dejándola en julio del 63 por la de prima.

10.—*P. Plácido de Quirós, O. S. B.* Entró en ella en competencia con el padre Caballero a primero de marzo de 1664. En 1667 pasó a la de prima.

11.—*P. Gregorio de Silva, O. S. B.* La ocupó desde 23 de enero de 1668 hasta que al siguiente fué promovido a la de prima.

12.—*P. Juan Caballero, O. P.* Sucedió al padre Silva en 24 de abril de 1669 sin leer de oposición, «atendiendo a las letras, prudencia y virtud y a su mayor crédito». En 1673 pasó a la de prima.

13.—*P. Anselmo de la Torre, O. S. B.* Ascendió a ella de la de Santo Tomás a 22 de marzo de 1679. En 1785 fué elegido general de la congregación, y pidió sustituto. Por mayo de 1689 renunció a la cátedra.

14.—*P. Tomás de Cueto, O. P.* La tuvo desde octubre de 1689 hasta el

verano del 91, en que entró como sustituto con derecho a sucesión el padre Burgos.

15.—*P. Bernardo de Burgos, O. S. B.* La tuvo como sustituto desde el 31 de julio de 1691 hasta el 96.

16.—*P. José Osorio, O. P.*: sustituto desde 1697 hasta el 700, en que pasó a la de prima.

17.—*P. Plácido de Brazales, O. S. B.* La ocupó desde el 22 de mayo de 1700 a mayo de 1701 en que fué elegido abad de Eslonza. A petición suya se acordó reservársela hasta octubre del mismo año, en que la dejó. Antes había tenido la de Santo Tomás y la de biblia.

18.—*P. Pedro de Santo Tomas, O. P.* Entró en ella a 29 de enero de 1702, dejándola por la de prima en 1721.

19.—*P. Esteban de la Torre, O. S. B.*: 1721-24. Se le comunicó el nombramiento a 25 de octubre de 1721.

20.—*P. Benito Feijóo, O. S. B.* Se le dió la sustitución a 13 de junio de 1724. Por enero del 31 le autorizó el Consejo para estar ausente el resto del curso. En 1735 fué jubilado.

21.—*P. Miguel Menéndez, O. P.* La tuvo desde 10 de noviembre del 38 hasta 17 de diciembre del 40 en que sucedió a Feijóo en la de prima.

22.—*P. José Pérez, O. S. B.*: del 17 de diciembre de 1740 al 1747.

23.—*Dr. Ignacio Menéndez Valdés*: 3 de noviembre de 1747-19 de febrero de 1756. Había ocupado antes las cátedras de regencia, Santo Tomás y biblia. A fines de 1755 se le concedió la jubilación, comunicándola al claustro en febrero siguiente.

24.—*P. Felipe Carrera, O. F. M.*: del 30 de octubre de 1756 al 57.

25.—*P. Gregorio Moreiras, O. S. B.* Entró al comenzar el curso de 1757-58. A 27 de enero de 1770 se anunció su muerte. Fué también catedrático de regencia, de Santo Tomás y de biblia.

26.—*Dr. Benito Vélez de Cosío*: 1774-77. Desde la muerte de Moreiras hasta la entrada de éste ignoramos quién ocupó la cátedra. Cosío tuvo antes la de regencia.

27.—*Dr. José Agustín Lago*: de 24 de noviembre 1777 a marzo de 1801 en que fué jubilado. Vivía aún en 1805.

28.—*Dr. Juan Antonio Cabal*. Pasó a esta de la regencia en 12 de enero de 1802. Su muerte tuvo lugar antes de 1826.

29.—*P. Manuel de Caso, O. F. M.* Llevó la cátedra por oposición en 1826 y la ocupaba todavía en 1836.

Catedráticos de Sagrada Escritura.

- 1.—*Dr. Juan González de Lezcano*: 1608-13. Luego pasó a la de vísperas.
- 2.—*P. Cristóbal de Aresti, O. S. B.*: 1613-15.
- 3.—*Dr. Juan Menéndez de la Cotariella*: desde 4 de septiembre de 1615 hasta 1628.
- 4.—*P. Gabriel de Puga, O. S. B.*: desde 5 de mayo de 1628 hasta 28 de diciembre de 1632 en que pasó a la de vísperas.
- 5.—*P. Francisco Rubio, O. P.* La obtuvo siendo prior de Santo Domingo a 22 de diciembre de 1632 sin oposición por auto de los testamentarios, y la ocupó hasta 1634 en que fué enviado a Madrid. Luego pasó a la de vísperas.
- 6.—*Dr. Francisco de Gante*. La llevó a 11 de diciembre de 1634 regentándola hasta 1638. Era canónigo magistral.
- 7.—*P. Francisco Salvador, O. S. B.*: desde 27 de octubre de 1638 hasta 1641.
- 8.—*P. Pedro de Miranda, O. P.* Siendo catedrático de teología en Santo Domingo entró en ésta a 22 de diciembre de 1642. Por marzo de 1644 fué a oponerse a una cátedra de la universidad de Santiago, y obtenida, se le vacó ésta por septiembre. Había profesado en Oviedo en 1621. Tres años más tarde fué enviado al colegio de San Gregorio de Valladolid, y después de ejercer el profesorado en varios conventos de la Orden, le propuso el padre general para regente del de Colonia, pero no aceptó. Su muerte tuvo lugar en la primavera de 1648.
- 9.—*Dr. Agustín de Vera*. Entró en ella siendo magistral y catedrático de Santo Tomás a 28 de enero de 1645. En 1650, como llevaba mucho tiempo enfermo, se le nombró sustituto. Habiéndose promovido quejas acerca de su lectura, a 20 de noviembre de 1654 se vió en claustro un escrito suyo en que hace constar lo siguiente:

Que yo cumplo con mi obligación y asisto a la obligación de mi cátedra de escriptura tres cuartos de hora o una hora, y las veces que no asisto tres cuartos de hora o una hora, leo en la media hora que leo más que quantos catedráticos hay en la Universidad; y esto porque hay presentes en la iglesia o porque tengo obligación [de] asistir. Si los estudiantes no oyen o no asisten como tienen obligación, no es por mi culpa, porque yo estoy todo lo que manda el estatuto y más. En quanto a que este año de 54 para curso de 55 leo el tratado de sacrificio missae, que concierne, y trato juntamente de sacrificiis mosaicis, y en él, de victimis, immolationibus, libaminibus, holocaustis, hostiis pacificis e hostiis pro peccatis, de jugi sacrificio et agno paschali y otros sacrificios de las solemnidades antiguas; y por consiguiente se ha de tratar

del sacrificio de la nueva ley. Y con licencia de V. M. o de V. S. (léase en el claustro), no puede haber ninguno que entienda de escriptura que no tenga por muy concerniente a ella y por muy legítimo al que regenta esta cátedra de escriptura. Lo otro porque yo no tengo por quien me guiar, si no es por los catedráticos de Salamanca; y el maestro Curiel en sus *Controverses*, que fueron las que leyó siendo catedrático de escriptura, leyó el tratado de Auxiliis cerca de aquellas palabras de la Sabiduría: *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus*; y el R. P. M. Fr. Bernardino Rodríguez leyó todo el tratado de Trinitate sobre el capítulo primero de San Juan, *In principio erat Verbum*; y esto lo hicieron con consentimiento de la escuela, con aplauso y provecho de los estudiantes, porque no quieren ir a cursar en la cátedra de escriptura leyéndoles materias de escriptura a secas. Fuera de esto, si hay alguno en la Universidad que me pueda señalar a mi materia que puedo leer en escriptura, me lo avise V. M., que yo la leeré; y si no hubiera oyentes, pasearé la cátedra, como lo manda el estatuto, con que habré cumplido con ella y habré hecho lo que tocara a mi parte. Y esto responde. Y tiene texto del testamento viejo y nuevo que explica.—Dr. D. Agustín de Vera.

En 1655 se le vacó la cátedra por no haber incorporado su grado en esta universidad.

10.—*Dr. Antonio Agustín González de Nievares*. La tuvo desde el 24 de octubre de 1657 hasta el 4 de mayo de 1658 en que anunció que había llevado la penitenciaría de Mondoñedo. Antes regentó por unos meses la de Santo Tomás.

11.—*P. Francisco Picado, O. P.* Dejando la de Santo Tomás, entró en ésta a 11 de enero de 1659. En 1662 fué destinado al estudio de sagrada escriptura que entonces se inauguraba en Santa Cruz de Segovia.

12.—*P. Gregorio de Silva, O. S. B.* Al ausentarse Picado le sustituyó por dos años el padre Caballero, hasta que a 8 de junio de 1664 la obtuvo el padre Silva. En 1668 pasó éste a la de vísperas.

13.—*P. Juan Caballero G. Flórez, O. P.* Desde primero de mayo de 1668 hasta que al siguiente pasó a la de vísperas.

14.—*Dr. Diego Sánchez Escandón y Noriega*. Ascendió de la de Santo Tomás a ésta el 26 de julio de 1669, y la tuvo hasta su muerte comunicada al claustro a 24 de abril del 81. Dejó a la Universidad un censo de cien ducados de principal para celebrar la fiesta de San Ambrosio.

15.—*P. Tomás de Cueto, O. P.* Pasó a ésta de la de Santo Tomás a 29 de agosto de 1681 y la tuvo hasta el 89, en que ascendió a la de vísperas.

16.—*P. Bernardo de Burgos, O. S. B.* Firmaron la oposición los benedictinos Burgos y Plácido de Brazales, los dominicos Osorio y Pedro de Santo Tomás y el bachiller Diego Vigil. Brazales, en vista de que prosperaba la candidatura de su colega en religión, no se presentó a hacer los ejercicios, pretextando hallarse indispuerto. Al fin la llevó el padre

Burgos, que tenía la de Santo Tomás, a 9 de enero de 1690, pasando en julio del siguiente a la de vísperas.

17.—*P. José Osorio, O. P.* Habiendo regentado antes una de artes entró en ésta como sustituto con derecho a sucesión por abril de 1691. En 1697 ascendió a la de vísperas.

18.—*P. Plácido de Brazales, O. S. B.* Dejada la de Santo Tomás pasó a ésta como sustituto con derecho a sucesión a 14 de abril de 1697 y la tuvo hasta 1700.

19.—*P. Pedro de Santo Tomás, O. P.* Al anunciarse la vacante a 23 de mayo de 1700 se opusieron el benedictino Esteban de la Torre, los doctores Juan Pérez y Jacinto Suárez Barrera, y el padre Santo Tomás, en cuya exposición de méritos se dice que había hecho otras once oposiciones, que tuvo una cátedra de artes de 1691 a 1694 y regentaba a la sazón la del Angélico. Al fin se la dieron a 28 de agosto de 1700, ocupándola año y medio hasta que pasó a la de vísperas.

20.—*P. Esteban de la Torre, O. S. B.* Ascendió a ésta de la de Santo Tomás el 29 de enero de 1702.

21.—*P. Benito Feijóo, O. S. B.*: desde el 25 de octubre de 1721 hasta 1724.

22.—*Dr. Antonio López.* Dejando la de Santo Tomás ascendió a ésta el 13 de junio de 1724 como sustituto y la tuvo hasta 1736.

23.—*P. Miguel Menéndez, O. P.*: 1736-38.

24.—*P. José Pérez, O. S. B.* Del 10 de noviembre de 1738 al 40.

25.—*Dr. Ignacio Menéndez Valdés.* Desde el 17 de diciembre de 1740 hasta 1747 en que pasó a la de vísperas.

26.—*P. Felipe Carreira, O. F. M.* Desde el 3 de noviembre de 1747 hasta 1756 en que ascendió a la inmediata.

27.—*P. Gregorio Moreiras, O. S. B.*: 1756-57,

28.—*P. José Antuña, O. P.* Después de regentar unos meses la de Santo Tomás, entró en ésta por octubre de 1757, y la ocupó hasta su muerte ocurrida en 1778.

Por el Plan de 1774 esta cátedra había pasado a ser una de curso de teología en que se explicaba la Suma, si bien continuó con el mismo título que antes.

29.—*P. Juan García, O. F. M.* A 9 de julio de 1778 se anunció la oposición, presentándose a ella, además de este franciscano, ocho seculares. La llevó el padre García en septiembre de 1779 y la tuvo hasta su muerte ocurrida en 1789.

30.—*Dr. Sebastián Vélez de Cosío.* Era uno de los que se habían opuesto en la vacante anterior. En lucha con el benedictino Galindo y con el dominico Tadeo de Santa María la llevó a 12 de julio de 1790 para dejarla en 1799.

31.—*Dr. Antonio Méndez Vigo*. En 1800 tenía la de regencia de teología y se opuso con otros varios a ésta, llevándola en 14 de enero de 1801. Para el 10 de septiembre de 1804 se le da por muerto.

32.—*P. Manuel González Llanos, O. F. M.* La llevó por mayo de 1805. Vivía aun en 1832.

Catedráticos de Santo Tomás.

1.—*P. Cristóbal de Aresti, O. S. B.*: 1608-13.

2.—*Dr. Juan Menéndez de la Cotariella*: 1615.

1.—*P. Jacinto de Tineo, O. P.*: 1615-24.

4.—*P. Gabriel de Puga, O. S. B.* La llevó a primeros de julio de 1624 y la tuvo hasta 1628.

5.—*P. Tomás Bahamonde, O. P.* La regentó desde el 21 de octubre de 1628 hasta el 11 de junio del 32. Era del convento de Lugo. En 1612 había entrado de colegial en San Gregorio de Valladolid. Su muerte tuvo lugar a 6 de septiembre de 1635.

6.—*Dr. Juan Flórez de Miranda*. La llevó siendo magistral a 8 de febrero de 1633.

7.—*P. Andrés de Agramonte, O. P.* La tuvo desde el 27 de octubre de 1635 hasta el 38.

8.—*Dr. Agustín de Vera*. Por agosto de 1640, cuando llevaba la cátedra dos años vacante, fué enviado a Madrid para gestionar su provisión el dominico Pedro de Miranda, y en diciembre del mismo año se la dieron a Vera, el cual la regentó hasta 1645.

9.—*P. Diego Muñoz, O. S. B.* Desde 28 de enero de 1645 hasta el 49.

10.—*P. Tomás de San Vicente, O. P.* Previa oposición en lucha con e benedictino José de Agüero, se la otorgaron los testamentarios por auto de 4 de enero de 1650. Era a la sazón prior de Santo Domingo. En 1652 fué elegido prior de Benavente y dejó la cátedra.

11.—*P. José de Agüero, O. S. B.* La tuvo desde el 27 de enero de 1653 hasta 1655.

12.—*P. Francisco de Uria, O. P.*: 1655-56. Luchó en la oposición con el doctor Antonio González de Nievares, llevándola a 14 de julio de 1655, y la tuvo hasta febrero del siguiente.

13.—*Dr. Agustín González de Nievares*: 1656-57.

14.—*P. Francisco Picado, O. P.* La ocupó durante año y medio a partir del 12 de junio de 1657.

15.—*P. Mauro Añel, O. S. B.* La tuvo desde el 13 de enero de 1659 hasta el 65. Desde octubre de 1662, por andar achacoso, le suplía el padre Soto.

- 16.—*Dr. Diego Sánchez Escandón*.—Desde el 21 de agosto de 1665 hasta el 69.
- 17.—*P. Anselmo de la Torre, O. S. B.* La llevó siendo opositor único a 22 de noviembre de 1659 y se mantuvo en ella hasta 1679.
- 18.—*P. Tomás de Cueto, O. P.* Desde 24 de julio de 1679 hasta 1681.
- 19.—*P. Bernardo de Burgos, O. S. B.* Desde primero de diciembre de 1681 hasta 1690. .
- 20.—*P. Plácido de Brazales, O. S. B.* Entró en ésta a 20 de octubre de 1690 y en 1697 pasó como sustituto a la de escritura.
- 21.—*P. Pedro de Santo Tomás, O. P.* La tuvo como sustituto desde 19 de julio de 1697 hasta agosto del 700 en que pasó a la de escritura.
- 22.—*P. Esteban de la Torre, O. S. B.* Del 11 de diciembre de 1700 hasta 1702.
- 23.—*P. Benito Olaz, O. S. B.* Desde 29 de enero de 1702 hasta noviembre del 709 en que fué destinado a Roma como procurador de su Orden.
- 24.—*P. Benito Feijóo, O. S. B.* Del 19 de febrero de 1710 hasta 1721.
- 25.—*Dr. Antonio López*: 24 de abril de 1722-1724.
- 26.—*P. Miguel Menéndez, O. P.* Se le dió la sustitución a 13 de junio de 1724. Se mantuvo en ella hasta 1736.
- 27.—*P. José Pérez, O. S. B.*: 25 de octubre de 1736-1738.
- 28.—*Dr. Ignacio Menéndez Valdés*: 10 de noviembre de 1738-1740.
- 29.—*P. Felipe Carrera, O. F. M.*: 17 de diciembre de 1740-3 de noviembre de 1747.
- 30.—*P. Gregorio Moreiras, O. S. B.*: 12 de octubre de 1748-1756.
- 31.—*P. José Antuña, O. P.*: 1757, de abril a octubre.
- 32.—*P. José Ramos, O. S. B.*: 12 de octubre de 1757-3 de noviembre de 1773. En esta fecha anunció su promoción a la abadía de San Claudio de León, dejando la cátedra.
- 33.—*P. José Fernández Reconco, O. F. M.*; 20 de enero de 1776-1788.
- 34.—*P. Jerónimo de Galindo, O. S. B.*: 1788-97.
- 35.—*P. Tadeo de Santa María, O. P.* Después de ocupar las de Cano y de regencia, entró en ésta a 26 de octubre de 1798. Jubiló en ella en 1826, muriendo a 28 de agosto de 1833. Había profesado en 1769.
- 36.—*P. José Fernández Alberú, O. P.* Sucedió en 1826 al padre Santa María y la tuvo hasta su muerte, ocurrida a 12 de julio de 1833. Tenía solo 52 años. Fué director de la Academia de teología durante cinco años, «y como tal director, en el año de 1821 cooperó a impugnar por medio de la prensa en las cartas instituladas, de *Minerva*, que salieron en nombre de la misma, los errores que contra la sana doctrina publicó en esta ciudad el editor de un periódico constitucional llamado *El Momo*».

Catedráticos de la de Regencia.

- 1.—*Dr. Ignacio Menéndez Valdés*: junio de 1736-38.
- 2.—*P. Gregorio Moreiras, O. S. B.*: 15 de abril de 1739-1743.
- 3.—*P. José Antuña, O. P.*: 23 de marzo de 1743-1746. Quizá la tuvo durante un segundo trienio hasta 1750.
- 4.—*Dr. Rodrigo García la Bandera*: 4 de mayo de 1751-1754?
- 5.—*P. José Ramos, O. S. B.*: 25 de junio de 1755-1757.
- 6.—*P. Pedro Regalado Alvarez Castañón, O. P.*: 5 de mayo de 1758-1761. Murió a 12 de enero de 1774.
- 7.—*Dr. Francisco de Cañal Vigil*: 2 de febrero de 1762-1765.
- 8.—*Dr. José Rivera Argüelles*: 1765-69?
- 9.—*Dr. Benito Vélez de Costo*: 23 de diciembre de 1771-1774.
- 10.—*Dr. Domingo Alonso Canella*: 17 de octubre de 1776-24 de mayo de 1777, fecha en que se vacó la cátedra por estar Canella nombrado cura de Sariegos.
- 11.—*Dr. Félix Antonio de Boves*: 9 de diciembre de 1779-1783.
- 12.—*Dr. Sebastián V. de Costo*: 29 de octubre de 1783-1787.
- 13.—*P. José F. Reconco, O. F. M.*: 1788-91.
- 14.—*P. Jerónimo Galindo, O. S. B.*: 1791, de julio a diciembre.
- 15.—*P. Iadeo de Santa María, O. P.*: 1792-96. Tenía al mismo tiempo la de Cano.
- 16.—*Dr. Antonio Méndez Vigo y Costo*: 1797-800.
- 17.—*Dr. Juan Antonio Cabal*: noviembre de 1801-enero de 1802.
- 18.—*P. Manuel González Llanos, O. F. M.*: agosto de 1803-mayo de 1805.
- 19.—*Dr. Rodrigo de Caso*: junio de 1806-814.
- 20.—*Dr. Juan Jerónimo Couder*: 1817-1850.

Catedráticos de Cano o de Lugares teológicos (dominicos).

1.—Tenía esta cátedra en Santo Domingo en 1777, cuando se acordó sustituir la lección de moral que allí se daba por la de Lugares teológicos en la Universidad, el *padre Joaquín Inclán*, lector de teología en Burgos, de donde vino en 1772 para catedrático de Cano. Estuvo al frente de la cátedra por lo menos hasta 1780, y probablemente hasta 1787. Por el libro de vestuarios de Santo Domingo de Oviedo consta su presencia en aquella casa desde 1799 a 1810 en que murió.

2.—*P. Nicolás Alonso Losada*: 1787-88. El franciscano Reconco pretendió excluirle de los exámenes de bachilleres, pero acudió el padre Losada al Consejo y éste mandó que entrase como los demás.

- 3.—*P. Tadeo de Santa María*: 1788-95. Desde 1793 tenía al mismo tiempo la cátedra de regencia.
- 4.—*P. Tomás Díaz*: 1795-96.
- 5.—*P. José Ignacio Echevarría*: 1796-97.
- 6.—*P. Alberto Nicieza*: 1797-99. Había tomado el hábito en Oviedo. Murió en 1810.
- 7.—*P. Vázquez Palacios*: 1804-805.
- 8.—*P. Manuel Balbín*: 1805-807?
- 9.—*P. Martín Fernández*: 1817-18.

Luego esta cátedra se cambió en la de Fundamentos de religión dotada por don Juan Pérez Villamil, la cual obtuvo por oposición en 1829 el franciscano Francisco Fernández de la Vera.

No hemos de intentar rehacer aquí el cuadro de profesores que hubo en la facultad durante los últimos años de su existencia, porque, además de carecer de interés, las sustituciones se sucedían de continuo. Lo azaroso de los tiempos y el presentimiento de que aquello tocaba a su fin, ahuyentaba las vocaciones, y las cátedras permanecían vacantes, unas veces sin profesores, otras sin alumnos, y siempre descentradas por el ambiente hostil que reinaba en la Universidad hacia la teología. Para cubrir las apariencias, en espera de mejores tiempos, el claustro nombraba sustitutos o suplentes, y a veces desde Madrid se ofrecían las vacantes a personas de valer, pero que o no contestaban, o lo hacían en sentido negativo. Así en 1845 fué nombrado por la Reina para la cátedra de escritura don Melchor Rodríguez, que se encontraba en Toledo, el cual escribió aceptando, pero no se presentó. Al mismo tiempo se ofrecieron otras cátedras a José Fernández y a Juan Alonso, también de Toledo, que tampoco se presentaron a regentarlas.

En 1852, al suprimirse por primera vez la facultad, sólo encontramos en ella estos catedráticos propietarios:

1.º *Don Antonio Vidal*, del colegio de Fonseca en Santiago y lectoral en Oviedo. En 1824 entró a desempeñar la cátedra de escritura, obteniéndola en propiedad en 1846; pero al suprimirse la facultad se le dejó cesante.

2.º *Carlos Hernández Barrado y Baena*, franciscano de Salamanca, donde se graduó y llegó a desempeñar la de prima de teología propia de su Orden desde 1833 hasta 1846 en que obtuvo la de dogma en Oviedo.

3.º *Don Francisco Fernández de la Vera*, exfranciscano, el cual de la de Fundamentos de religión que tenía desde 1829 pasó a una de instituciones teológicas en 1837, jubilándose en 1852.

4.º *Don Francisco Fernández Cardín*. Era sustituto desde 1833 de una de instituciones y propietario por real orden desde 1846 de la de teología fundamental. Todavía después del restablecimiento de la facultad en 1857 volvió a actuar en la enseñanza.

Si echamos ahora una mirada retrospectiva a la historia de esta Academia, aunque por su limitada circunscripción y por haber venido tarde no sufre comparanza con la de los grandes centros universitarios de Castilla, ni hay en ella una edad de oro por la que merezca figurar entre los factores indiscutibles del progreso teológico, «llenó cumplidamente una modesta existencia», como escribe Canella. Ese cumplimiento fué quizá menos patente en orden a la teología, con ser esta la facultad mejor atendida, por haber ya en la capital del Principado al fundarse la Universidad otros centros de formación eclesiástica, sobre todo el de San Vicente y el de Sto. Domingo, que suplían satisfactoriamente la falta de aquel instituto. Aun así el establecimiento de la Universidad fomentó la afición al estudio con el estímulo de los grados, antes casi inasequibles para la mayoría por el aislamiento de aquella región. Además se despertó una noble emulación entre dominicos y benedictinos, sumándose sus esfuerzos en las tareas académicas con ventajas manifiestas para el elemento escolar. Y al rebasar los confines de la teología, esta competencia se extendió también a la filosofía, pues muchos de los que ocuparon cátedras de la ciencia sagrada habían pasado antes por las de artes. En éstas se mantuvo con más rigor su carácter temporal, renovándose por cuadrienios los profesores, y eso las hacía ser menos ambicionadas. Por otra parte el salario sólo superaba en 3.000 maravedís (unos ocho ducados) a la de Santo Tomás, la cual tenía en cambio la perspectiva de un ascenso próximo a otras de más categoría. Los pretendientes tenían, pues, que dar muestras de desprendimiento, trabajando casi por amor al arte. Y tales candidatos sólo se encontraban en los monasterios.

He aquí una lista muy incompleta de benedictinos y dominicos que en el siglo xvii ocuparon esas cátedras sin pasar a las de teología, advirtiéndose que la mayor parte las desempeñaron durante dos, tres y hasta cuatro cuadrienios.

Benedictinos: Diego de Hevia, 1615; Juan Guerra, 1619; Miguel de la Barrera, 1630; Juan Gutiérrez del Mazo, 1641; Pedro Osorio, 1643; Benito de Salazar, 1650; Mauro Velázquez, 1657; Juan de Torres, 1659; José de Sojo, 1663; Manuel de Toledo, 1683; José Lanciego, abad de Nájera, 1687; Benito Angel, 1694.

Dominicos: Lorenzo del Busto, 1612 y 1616; Bartolomé del Sello, 1617

1623; Francisco de Mondejar, 1619 y 1623; Alonso de Salamanca, 1619 y 1628; Juan del Llano, 1630, 1634 y 1639; Esteban de Velasco, 1624, 1632, 1645 y 1649; Jerónimo Díaz de Oveja, 1638 y 1642; Francisco Piñeiro, 1677; Juan de R. Moreto, 1681; Pedro Rodríguez Villatresmil, 1683; Jacinto Tarnargo, 1694 y Alonso Albuerne de Miranda, 1697.

La actuación de nuestros religiosos se extendió, aunque en forma transitoria a otras especialidades, como en el caso del padre Jacinto González, del convento de Salamanca, a quien en 1816 ofreció la Universidad de Oviedo la cátedra de matemáticas, desempeñándola por lo menos hasta 1823.

El mismo Seminario, donde al fin había quedado refugiada la teología, se instaló en el que había sido convento de Santo Domingo, de donde el obispo don Ramón Martín Vigil, O. P., lo trasladó en 1903 al edificio construido *ex professo* en las afueras de la población. Vendido luego este edificio al Estado, volvió a establecerse el Seminario en una parte del convento de Santo Domingo, donde ha continuado hasta la revolución de octubre de 1934, en que Seminario y convento quedaron reducidos a ruinas.

En el Seminario como en la Universidad ha prevalecido en la enseñanza el espíritu de Santo Tomás. En las *Actas del Sínodo diocesano* celebrado por el reverendísimo Martínez Vigil en 1887, p. 124, leemos lo siguiente: «Recibida con filial obediencia y con aplauso universal la encíclica Aeterni Patris del inmortal pontífice León XIII, por la cual se restablece en el puesto de honor que de derecho le corresponde la doctrina del angélico doctor Santo Tomás de Aquino, ordenamos a todos los catedráticos de filosofía y de teología que expliquen constantemente a sus discípulos la ciencia admirable del santo Patrono de las Escuelas católicas, inspirándoles profundo amor hacia ella y veneración hacia el Santo Doctor».

Finalmente durante los años 1922-34 en que el Seminario volvió a Santo Domingo, las cátedras de teología dogmática y moral han estado a cargo de los dominicos padres Matías García y Esteban Vigil.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

Cayetano y la Tradición Teológica Medioeval en los problemas de la Gracia

IV.—Doctrina de Cayetano sobre la preparación a la gracia santificante, la justificación y el mérito. Breves notas acerca de las opiniones de los teólogos medioevales.

Por lo dicho, habrá podido advertir el lector, cómo Cayetano, a fuer de buen discípulo de Sto. Tomás, es respetuoso con la naturaleza, si cae en los excesos de los pseudo-agustinianos, ni en los patrocinados por los nominalistas, a quienes podemos considerar como poco psicólogos, en cuanto dan de mano a la realidad de la vida, y a la condición de nuestros actos, con la urdimbre misteriosa que los determinan.

Con mayor claridad, si se quiere, y con más decisión, será respetuoso con el orden sobrenatural. En breves palabras queremos exponer su doctrina en estas materias, ya que son harto conocidas. El primer problema que se nos presenta es el relativo a la preparación a la gracia santificante, donde abundan las desviaciones. ¿Cómo se verifica el tránsito del orden natural al sobrenatural? O en otros términos: ¿cómo nos preparamos a la gracia habitual, con la que somos justos y tenemos el ser de cristianos, el ser sobrenatural, de hijos de Dios y herederos del cielo? Digamos por adelantado, que en este punto es mayor la diferencia entre los inmediatos predecesores de Cayetano, los nominalistas, y los que siguen las inspiraciones de Sto. Tomás y de los grandes Maestros del siglo XIII. Por el contrario, los que siguieron la tendencia pseudo-agustiniana no tienen motivo para desviarse, como es fácil comprender. Con todo, no falta quien manifiesta empeño en acumular todas las afirmaciones peligrosas. Al historiarlas podrá advertirse cómo, por diversos caminos y causas, se preparan los desaciertos de los teólogos católicos del siglo XVI, y también los errores protestantes.

Para comprender la posición de Cayetano, como intérprete de San

Tomás, recordemos algunos antecedentes. En los teólogos del XII pocas novedades pueden señalarse. Es más, aunque prescindieramos de ellos, no sería una laguna para nuestro trabajo, pues su doctrina se infiere de lo ya expuesto. Los que defendían, con tanto tesón, la necesidad de la gracia para cualquier acto bueno, no pueden admitir que el tránsito al orden sobrenatural y la preparación, tal como la concebimos nosotros, sea posible sin el auxilio especial de Dios. El estado de la Teología en su época no les permitía estos milagros, ni podemos pedirles filigranas, que suponen conceptos nuevos. Una de las causas, aparte de las indicadas, de estas imperfecciones, la encontramos en el desconocimiento de la gracia actual. Algunas de sus expresiones nos inducen a sospechar que casi adivinan; en otras ocasiones parece ir envuelta en la que llaman gracia «*gratis data*», como acontece también en algunos del XIII y posteriores.

A pesar de esto, y en su honor, debemos confesar que en esta primera cuestión se desenvuelven dentro de la línea recta de la verdad. No aquí se apartan, pero tampoco se desvían. Los aciertos se los deben a San Agustín, que con tanta claridad, habida cuenta de la época en que escribe, expone esos problemas. Queremos decir con esto, que los teólogos desviados de épocas posteriores, más o menos próximos al semipelagianismo, no podrán encontrar argumentos a su favor en la mayoría de los que escriben en el XII. Nuestro aserto se cumple, de un modo particular, en los teólogos que consideramos como afines a Lombardo. S. Anselmo, a pesar de su tendencia, y de las causas que la determinan, tampoco puede ser considerado como contrario. Escribe S. Anselmo, como él mismo nos cuenta, pensando en los que negaban el libre albedrío; mas esto no le impide la defensa de la necesidad de la gracia preveniente en los actos sobrenaturales. No faltan algunas expresiones dudosas, pero tienen cumplida explicación atendiendo a otras del autor y en la misma obra (1). De

(1) De existir teólogos que nieguen la necesidad de la gracia para la preparación, es necesario buscarlos en los afines a la tendencia de Abelardo. S. Anselmo se libra, en nuestro parecer. En el «*Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis necnon Gratiae Dei cum libero arbitrio*», q. 3, cap. 1, (PL, 158, 522), nos dice cómo estaba el problema en su tiempo. Después de citar los conocidos textos de la Escritura, que suelen alegar los de una y otra tendencia, añade: «*Quoniam ergo in sacra scriptura quaedam invenimus, quae soli gratiae faveri videntur, et quaedam, quae solum liberum arbitrium statuere sine gratia putantur, fuerunt quidam superbi, qui totam virtutum efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati: et sunt nostro tempore multi, qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant. In hac quaeque questione haec erit nostra intentio, ut liberum arbitrium simul esse cum gratia, et cum ea operari in multis monstremus*». Luego, en los capítulos 3-4, defiende con

otros nada podemos decir, pues no tocan, ni de lejos el problema (1). Dediquemos, pues, un recuerdo a Lombardo y a Pedro de Poitiers, que son de los más explícitos.

Consagra el primero toda una distinción a impugnar la herejía pelagiana (II. Sent., dist. 28). Amén de esto, en todas las otras, consagradas a la gracia, va siempre tras de San Agustín, citándole a cada paso. Su exposición es un tejido de textos del gran doctor de Hipona. Por la gracia preveniente se inicia, prepara y llega el hombre al recto camino, se convierte a Dios, al decir de Lombardo. Esa misma gracia es la que le justifica, y sigue cooperando con nuestra voluntad para obrar el bien y merecer.

En estos actos sobrenaturales no es la voluntad la que precede a la gracia; al contrario, es ésta la que impulsa y mueve nuestro libre albedrío, sin mengua de nuestra libertad (2). No es otra la doctrina de Pedro

claridad cómo es necesaria la gracia preveniente. En este último, col. 524-5, escribe: «Nemo certe servat rectitudinem hanc acceptam nisi volendo; velle autem illam aliquis nequit, nisi habendo; habere vero illam nullatenus vales, nisi per gratiam. Sicut ergo nullus accipit, nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente. Nempe, quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur; quoniam illam liberum arbitrium non nisi per gratiam praevenientem et subsequentem habet et servat». Con todo, y por la razón histórica apuntada, S. Anselmo cuida mucho de salvar el libre albedrío; y de aquí algunas expresiones, que, tomadas aisladamente, podrían inducirnos a suponerle contrario.

(1) En este caso están las *Sententiae Anselmi* (de Laon), y las *Sententiae divinae paginae*, atribuidas al mismo autor por Bliemetzrieder. Lo mismo debemos decir de las *Sententiae divinitatis* y de la *Summa Sententiarum*. Hablan de la gracia, como ya apuntamos, al tratar del pecado original, pero con brevedad. Bajo este aspecto representa Lombardo cierto progreso, ya sea relativo, por limitarse a reproducir a San Agustín. De todos modos su obra es más rica en contenido, por el número de cuestiones y por el orden. De esto procede su triunfo.

(2) Lombardus, II. Sent., dist. 26-7, c. 1. Repite con S. Agustín, *De Gratia et libero arbit.*, c. 17, n. 13 (PL. 44, 901): «Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit...» y termina, ya por su cuenta: «Ecce his verbis satis aperitur, quae sit operans gratia, et quae cooperans: operans enim est quae praevenit voluntatem bonam, ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas ut sit bona, bonumque efficaciter vellet». Esta misma idea se refleja en todos los capítulos, y por lo mismo es inútil citar. En la dist. 27, c. 1, afirma que «una et eadem» es la gracia operante y cooperante, «sed propter diversos effectus dicitur operans et cooperans». Como es sabido, esta distinción se aplica hoy a la gracia actual principalmente, aunque también puede hablarse de gracia operante y cooperante respecto de la habitual. Lombardo habla en general, sin distinguir.

Pictaviense. Como el Maestro de las Sentencias, y repitiendo, con frecuencia, sus palabras, defiende que es una e idéntica la gracia operante y cooperante. Por la primera, que es previa, con prioridad de naturaleza, como él mismo escribe, el libre albedrío se cambia, abandona el mal, empieza a convertirse, consiente, y se llega a la justificación (1). El proceso de la justificación es descrito por Pedro Pictaviense de un modo semejante al que encontraremos luego en el doctor Angélico (2). No es necesario advertir que el discípulo de Lombardo defiende la cooperación de nuestra voluntad, aunque sea movida por la gracia preveniente.

¿Quiere esto decir que hayan visto el problema de la preparación a la gracia habitual o santificante? Volvemos a repetir que, a nuestro juicio, sería forzar los textos si queremos exponerlos pensando en aspectos de la cuestión, que son de época posterior. Puede notarse que la división de la gracia en operante y cooperante, extendida por Sto. Tomás, según veremos, a la gracia actual, se refiere en ellos a la gracia que llamamos habitual o santificante. Con todo, encontramos en Pedro Pictaviense un texto en el que parece atisbar el problema, y que nos recuerda una expresión célebre, de la que nos ocuparemos luego. Por su importancia histórica, queremos transcribirlo.

En el capítulo 2 del libro tercero de las Sentencias (col. 1046-7) se pone este teólogo la siguiente objeción: «A nemine exigit Deus nisi quod potest; sed a quolibet exigit ut habeat fidem cum caritate: ergo quilibet potest facere ut habeat fidem cum caritate, ergo ut habeat fidem, ergo ut habeat primam gratiam», pues de otro modo no podría reprochársele el carecer de ella. Nuestro teólogo rechaza que podamos merecer la primera gracia (3), pero ante esta objeción escribe: «Ad quod dicendum quod

1) Pet. Pictaviensis, *Sententiae*, lib. III, c. I (PL. 211, 1042): «Ideo dicimus quod gratia simul tempore operatur et cooperatur in homine, sed non simul natura. Naturaliter enim *praecedat* infusio gratiae, et sequitur cooperatio, licet simul, tempore. Gratia enim in ipsa infusione excitat liberum arbitrium quod eodem momento consentit et cooperatur. Potius enim dicitur liberum arbitrium consentire, cooperari gratiae quam gratia libero arbitrio».

2) *Ibid. id.*, c. 2, col. 1044. «Sciendum est autem quod ad justificationem impii quatuor occurrunt: infusio gratiae, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio. Nullum istorum prius est aliquo eorundem tempore, sed tantum naturaliter praecedat infusio et per ordinem sequuntur alia tria».

3) *Ibid. id.*, cap. 3, col. 1048. Refiriéndose a lo dicho en el cap. 2, donde toca el problema de la preparación, según decimos en el texto, comienza el cap. 3, con estas palabras: «Ex his ergo patet quod nemo meretur sibi primam gratiam». Baste el si-

haec propositio: *Aliquis homo potest facere ut habeat primam gratiam, dupliciter* potest intelligi. Si enim ita intelligatur, aliquis homo potest facere ut habeat primam gratiam, id est ita *potest se habilem reddere* quod possit gratiam Dei suscipere, si Deus eam apponere velit, *verum est*. Si vero ita intelligatur, homo potest facere ut Deus ei apponat gratiam, falsum est, sicut patet in hoc exemplo: Iste debet domino suo quamdam procuracionem semel in anno, iste potest facere ut habeat dominum suum hospitem, id est *potest se et domum suam ita praeparare et ornare*, quod si dominus ejus venerit, honeste eum recipere, ita verum est. Sed non potest facere ut habeat dominum suum hospitem, id est ut dominus suus apud eum veniat, nisi ipse velit; est enim in arbitrio domini sui» (1).

Confesemos que el autor no está feliz ni en los términos que emplea, ni en el ejemplo. Como no distingue, lo cual sería pedir demasiado, no queremos condenarle; pero es evidente que sus expresiones no serían rechazadas por los más empedernidos nominalistas, y hasta por los mismos pelagianos.

De más importancia para nuestro objeto es la doctrina de los teólogos posteriores. Una frase histórica nos servirá para determinar la posición de cada uno, con la brevedad deseada. Al que hace lo que puede, repiten los teólogos, Dios no niega su gracia, es decir: «*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. Al lector, no teólogo, le parecerá tan clara que es muy posible se sorprenda de que pueda discutirse sobre esto. El verdadero teólogo sabe muy bien los peligros a que se presta. Para sentenciar en Teología hace falta algo más que buena intención; es

guiente argumento, añade: «Nemo meretur nisi in eo in quo operatur: sed infusione gratiae nihil operatur homo, ut ibi sit causale et non temporale. Ergo infusione gratiae nemo aliquid meretur. Ergo prima gratia nemo meretur».

(1) En el mismo cap. 2 sigue tocando esta cuestión. Para explicar lo transcrito, debemos tener en cuenta lo que añade luego (col. 1047-8): «Item, quaeritur utrum sit dignus prima gratia, quando ipsa ei infunditur. Quod si est, ergo tunc meretur primam gratiam. Fallacia», que expone con un ejemplo. «Ad hoc dicendum quod ante infusionem gratiae non est homo dignus gratia. Quod ergo dicitur homini: *Fili, accedens ad servitutem Dei praepara animam tuam* (Eccl. II), sic est intelligendum, id est fac te habilem ad suscipiendum gratiam, quod fit intellectu et cogitatione. Prius enim intelligit homo volens se esse habilem ad suscipiendum gratiam, quam magna sit misericordia Dei, quam dulcia sint ejus praecepta; deinde statim cogitat qualiter illa possit implere. Et ista duo sunt illa dignitas quam dicit auctoritas super Malachiam (la Glosa), praecedere in pectoribus qua digni inveniuntur justificationibus, id est gratia, licet nondum justificati sint; et his dicitur: *Homo, accedere ad servitutem Dei*».

necesario tener delante los principios de la ciencia sagrada, que no siempre están al alcance de la inteligencia natural, abandonada a sus solas fuerzas.

La frase citada, en la que se concreta este problema, la encontramos en San Buenaventura, San Alberto Magno, Sto. Tomás, Ricardo de Mediavilla, Scoto, Bradwardine, Herveo, Ockam, Marsilio, Durando y Biel, entre otros muchos, pues limitamos la enumeración a los que pueden ser considerados como representantes de las distintas tendencias.

Antes de exponer las diferentes opiniones y tendencias, señalemos el escollo donde está el peligro. Defender que Dios, por su misericordia, da de *hecho* su gracia a quien obra bien, según sus fuerzas naturales, es una piadosa creencia, negada por más de un teólogo, pero sin ningún peligro. Al doctor Angélico se le cayó la frase: Dios revelará directamente a quien así obra las verdades necesarias para salvarse, o enviará un predicador para instruirlo como envió a San Pedro a Cornelio (1). Es evidente que Dios puede darnos su gracia con estas obras buenas del orden natural, o sin ellas. Lo que debemos descartar es el derecho a la gracia, en virtud de esas mismas obras, y la verdadera preparación. Es lo que parecen olvidar los teólogos nominalistas, en la época decadente de los siglos xiv y xv, y lo que otros posteriores reciben de ellos, sobre todo en la agitada del siglo xvi, cuando los protestantes negaban el libre albedrío. Por evitar un error cayeron en el opuesto, como acontece más de una vez.

Quien tenga un concepto exacto de la gracia y del orden sobrenatural, nos ha de conceder, sin esfuerzo, que no decimos nada nuevo. De esto inferimos que no basta hacer lo que está de nuestra parte (*facienti quod in se est*), con las solas fuerzas naturales, para que pueda hablarse de la verdadera preparación, en el sentido teológico de la palabra, y menos de mérito, por parte del hombre. Cualquier acto natural, por bueno que sea, no sale de la línea inferior. Recordemos una verdad de todos conocida: el hombre está en potencia obediencial respecto de ese orden divino. Con esto queda dicho que, sin la especial intervención de Dios, mediante su gracia, no se concibe ese ascenso del orden natural al sobrenatural, ni es posible. Defender lo contrario se nos antoja un trastrueque

(1) Div. Thomas, *De Veritate*, q. XIV, art. 11, ad 1. «Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedcatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. Act. X».

de palabras y conceptos, que revelan un desconocimiento de la naturaleza de la gracia y del orden divino. Es cierto que el prepararse no es lo mismo que la constitución en el mismo orden sobrenatural, que se verifica por la gracia santificante, mas esto no es obstáculo para que también en ella sea necesario un principio proporcionado, como veremos más adelante.

Conscientes los teólogos de esta verdad, suelen distinguir hoy día, entre preparación negativa y positiva, y entre mérito de «congruo» y de «condigno». Data esto último de principios del xiii. No hay motivo para rechazar tales distinciones, siempre que se entiendan bien. Digamos, sin embargo, que no tenemos grandes simpatías por ellas, aleccionados por la historia de la Teología, donde descubrimos los errores que han nacido por el empleo abusivo de estas expresiones, no siempre exactamente definidas. Sería preferible reservar la palabra mérito para expresar el mérito verdadero, buscando nuevas palabras para ese otro mérito de «congruo», que cada uno extiende o acorta, según le parece.

Reconozcamos, con todo, que la posición contraria tiene grandes atractivos para el entendimiento humano. Pero, ¿será necesario recordar que en Teología la razón natural no manda, ni puede decir la última palabra? Para los que aún pretenden confundir, más o menos disimuladamente, cosas tan fundamentales en Teología, recordemos cómo los dos más grandes genios de la Iglesia, San Agustín y Sto. Tomás, rectificaron en este punto. ¡Ejemplo admirable para todos!... San Agustín, reconociendo su falta de formación teológica, cuando redacta sus primeras obras, cediendo a los ruegos de los que admiraban su gran ingenio, no se avergüenza de rectificar lo que había defendido al principio de su conversión. Sto. Tomás se equivoca en su juventud, y rectifica luego en las obras posteriores y muy particularmente en su obra cumbre, recordando la retractación de San Agustín (1).

La doctrina rectificada, es la que encontramos también en los grandes teólogos, cuando tocan este problema, envuelto en el «*facienti quod in se est*». San Alberto Magno (2), San Buenaventura (3), Tarantasia (4),

(1) Div. Tomas, *I. 2*, q. 114, art. 5, ad 1, donde recuerda la retractación de S. Agustín. De éste, Cf. *Retract.*, I, c. 23 (PL. 32, 620-2). También es de interés lo que dice el mismo santo, en las mismas *Retract.*, I, c. 9, n. 2-3, col. 559. Véase en Sto. Tomás la q. 112, art. 3, de la misma *I. 2*, donde expone el «*facienti quod in se est*».

(2) S. Albertus Magnus, *II. Sent.*, dist. 28, art. 1.

(3) S. Bonaventura, *II. Sent.*, dist. 28, art. 2, q. 1.

(4) Tarantasia, *II. Sent.*, dist. 28, art. 4, donde explica, como Sto. Tomás en la *Summa*, la frase citada.

Tomás de la Argentina (1), Rainero de Pisa (2), y Capreolo (3), entre otros (4), no entienden, ni conceden que haya verdadera preparación sin la gracia actual, aunque los actos sean buenos, pero del orden natural.

Por el contrario, los nominalistas y sus afines, propenden a defender que con el solo libre albedrío podemos prepararnos a la gracia santificante, interpretando la frase citada, sin distinguir. Tampoco suelen ser muy explícitos para decirnos de qué preparación se trata, y por esto mismo no siempre podemos condenarlos. Notamos, sin embargo, el hecho, como exponente de la confusión de ideas y de la decadencia de la Teología escolástica. Entre los defensores de la preparación a la gracia santificante, sin la gracia o auxilio especial de Dios, mencionemos a Durando (5), Gerson (6), Almaino (7), y Biel. Es considerado este último como el representante más autorizado de la escuela nominalista en su época posteriora. Profesor en Tubinga, lo defiende en la cátedra y lo acepta en sus escritos, dando por buenas casi todas las opiniones, que eran patrimonio de esa escuela. Biel es de los teólogos a quienes agrada la opinión calificada de pía: *Dios da de hecho a todos su gracia*. Pero no se detiene ahí. El recibirla, según él, depende solamente de nuestro libre albedrío. Es la interpretación del célebre texto de la Escritura: *Dios quiere salvar a todos los hombres*, que ya fué motivo de preocupación para San Agustín, y que casi todos interpretan de una manera restrictiva, y con las distinciones comunmente aceptadas. Aparte de esto, parece defender que nuestros actos buenos, del orden natural, son suficiente preparación a la gracia santificante (8).

¿Cuál es la actitud de Cayetano ante estas encontradas opiniones? Para conocerla nos bastaría leer su comentario al art. 6 (1. 2. q. 109), donde Santo Tomás plantea la cuestión directamente. En primer lugar recuer-

(1) Thomas ab Argentina, *II. Sent.*, dist. 28-9, q. 1, art. 2. La impugnación de Santo Tomás, a que nos referimos ya antes, se encuentra en el *II. Sent.*, dist. 4 5, q. 1, art. 3, al tratar de los ángeles, y donde toca también esta cuestión.

(2) Rainerus de Pisa, *Pantheolog. Summae*, etc. t. 1, cap. 2, en la palabra «Gratia».

(3) Capreolus, *II. Sent.*, dist. 28, q. 1, art. 1-3; dist. 41, q. 1, art. 1.

(4) Del Bradwardine es inútil advertir que no admite preparación sin la gracia, pues peca por la parte contraria. Soncinas sigue a Capreolo, resumiéndole. El Tosado, en su *Ob. cit.*, q. 181, recuerda el *fucienti quod in se est*, para exponerlo en el sentido que incluye la moción de Dios con su gracia.

(5) Durandus, *II. Sent.*, dist. 29, q. 5.

(6) Gerson, *Lib. de vita spirituali animae*, lec. 1.

(7) Almainus, *Moralia*, tract. 1, cap. 15-16; tract. II, c. 9.

(8) Biel, *II. Sent.*, dist. 27, q. unica, art. 3.

da Cayetano la opinión de Durando, y la de Sto. Tomás joven, con las razones del primero, y pasa luego a exponer su pensamiento. Digamos de una vez, que su doctrina está en todo conforme con la defendida por el doctor Angélico en la *Summa*, y con la sancionada luego en Trento. Contra Durando defiende que cualquier acto bueno, y todos los actos buenos acumulados, no son preparación próxima a la gracia. Los motivos de esta doctrina nos son ya conocidos. La verdadera preparación es ya, de algún modo, la iniciación de la bienaventuranza sobrenatural. De esto se infiere, según Cayetano, que ninguna criatura puede prepararse a la gracia santificante sin el auxilio especial de Dios (1). Lo contrario equivale a decir que lo natural es a la vez sobrenatural, que lo humano es divino, que el hombre es Dios, al menos por participación, pues tiene en sí algo del ser íntimo de Dios, como autor del orden sobrenatural.

Defender, por lo tanto, que el hombre puede prepararse, con sus fuerzas naturales y mediante los actos buenos de ese orden, vale tanto como conceder la posibilidad de extraer de las entrañas de nuestro ser natural, sin el auxilio de Dios, algo divino, que nos incline y disponga a esa gracia santificante, de la que tan altamente habla San Pedro en su segunda Epístola. Cayetano está muy lejos de seguir este camino, pues para él, como para todo discípulo de Sto. Tomás, el hombre está en potencia obediencial respecto del orden divino o de la gracia.

Fundado en estas verdades negó Sto. Tomás, y han negado sus discípulos, que pueda darse preparación a la gracia habitual o santificante sin la gracia actual. Mérito es del tomismo el haber fijado el verdadero concepto de la gracia actual, tan impreciso antes de Sto. Tomás, y aun después, en muchos teólogos no tomistas, o que no supieron comprenderle. La división de la gracia en preveniente y subsiguiente, operante y cooperante es antigua; se encuentra en todos los teólogos de la primera época escolástica, pues viene ya de San Agustín; pero esa división es aplicada solamente a la gracia habitual, que decimos ahora, o sin distinguir, como ya apuntamos. No estará de más advertir que el mismo con-

(1) En este art. 6. n. 5, escribe Cayetano: «Ad objecta contra conclusionem dicitur quod facere opus moraliter bonum, etiam in omnibus humanis actibus, non est propinqua praeparatio ad gratiam, sed oportet addere quod cum conversione ad Deum ut finem supernaturalem: quoniam praeparatio ad gratiam *inchoatio est* intentionis creaturae respectu beatitudinis supernaturalis». Y como esto sólo Dios puede hacerlo, «sine speciali adiutorio Dei nulla creatura rationalis potest praeparare se ad Dei gradum, quae est specialis ultimi finis, ut conjunctio specialis et supernaturalis ad teum».

cepto de gracia habitual, en cuanto cualidad-hábito, supone las ideas filosóficas que penetran en la Teología en el siglo XIII, y que apenas dejan sentir su influjo en el XII, aunque hubiese ya sus conatos de iniciación filosófica, como es sabido, que tampoco eran nuevos en la historia de la Iglesia. De todos modos, no podemos pedirles precisiones debidas a obras que comienzan entonces a traducirse y divulgarse, gracias a nuestros traductores de Toledo. Sto. Tomás pudo ya aprovecharse de todos estos elementos. Perfilando el concepto de la gracia habitual, y extendiendo las clásicas divisiones a la gracia actual, nos da la solución en este problema y en el de la premoción, después de justificados como veremos luego (1).

A su vera defiende Cayetano (1. 2. q. 109, art. 6, n. 6) que el «*facienti quod in se est*» no puede interpretarse como preparación, si no va incluida la moción de Dios, con ese auxilio especial, que ya es de orden divino. Ni vale decir, advierte agudamente (ib. n. 7), respondiendo a una posible objeción contra Sto. Tomás, que ya suponemos y admitimos la moción de Dios, necesaria en todo acto. Haciendo, pues, lo que está de nuestra parte, con esa moción de Dios como primera causa, hay verdadera conversión y preparación, podrá decir el adversario de Sto. Tomás. De ningún modo, contesta Cayetano. El texto de la Escritura (2) alegado por el doctor Angélico, tiene ciertamente un valor y un alcance universal; pero esa moción es de naturaleza distinta en uno y otro caso. La moción de Dios para los actos buenos del orden natural, es también del orden natural, es decir, Dios obra como autor de la naturaleza; en cambio la moción necesaria para la preparación a la gracia santificante, es sobrenatural, y Dios obra como autor de este orden divino. De esto se infiere, concluye Cayetano, que «así como no podemos hacer nada sin la moción de Dios como autor de la naturaleza, así tampoco en el orden de la gracia podemos obrar sin la moción de Dios como autor de la gracia» (3).

(1) Div. Thomas, 1. 2., q. III, art. 2. En los mismos teólogos del XIII no aparece siempre clara esta distinción entre gracia actual y habitual, confusión que perdura en muchos otros de los siglos siguientes. El concepto de gracia «*gratis data*», queda también perfilado por Sto. Tomás, aunque no sea el único, limitándola a los dones recibidos de Dios en beneficio del prójimo, que no incluyen la santidad en quien los posee.

(2) Se refiere al texto citado aquí (ad. 2) por Sto. Tomás: *Sine me nihil potestis facere* (Joan. XV, 5), que tampoco se le cae de la pluma a S. Agustín.

(3) «Ac per hoc, escribe a continuación Cayetano (n. 7), quia facere hominem quod in se est, ita ut per hoc sit sufficienter praeparatus ad gratiam (sic enim in proposito sumitur facere quod in se est), aliquid gratiae est: ideo sine Deo ut specialiter influit

La resolución y claridad de Cayetano nos ahorran largos comentarios. Sólo queremos notar que su doctrina fluye de todo el sistema tomista. Para decir lo contrario es necesario borrar de un plumazo toda la Teología Moral de Sto. Tomás.

Si el problema de la preparación quisiera concretarse o limitarlo respecto de la gracia actual, los argumentos serían los mismos para rechazarla. Es, pues, inútil pararnos a considerarla bajo este aspecto.

Apoyado en la misma doctrina de Sto. Tomás, y en la distinción entre el orden natural y sobrenatural, resuelve Cayetano otros problemas teológicos que caen de lleno dentro del objeto de este estudio. Nos referimos al problema de la justificación y el mérito.

Al estudiarlos históricamente debemos confesar de nuevo que los mayores desaciertos los encontramos en los teólogos decadentes del xiv, xv. Respecto de los del xii nada es necesario añadir, después de lo escrito respecto de las otras cuestiones. En los Maestros del xiii podemos advertir las diferencias de grado, pero no encontramos esas tendencias, que caracterizan a los siglos siguientes (1). Es en el xiv, cuando se divulga la

gratiam, quod in se est, et non potest praeparare se ad gratiam: quidquid in II. Sent., minus digestum fuerit. Nótese cómo Cayetano abandona al Sto. Tomás joven, para seguirle según lo que defiende en la *Summa*, exponiendo la verdadera doctrina. Nada decimos sobre algunas expresiones de Cayetano, que han sido censuradas por los mismos tomistas, porque pensamos ocuparnos de ellas en otra ocasión. Se contienen en su Comentario a la *III. P.*, al tratar de la Penitencia, y en las *Quaest. de Sacramentis*.

(1) Debemos advertir, sin embargo, que de S. Buenaventura se ha dicho que admite la justificación sin la gracia. Cfr. *Dict. Theol. Cathol., Nominalisme*, col. 879, donde se cita un texto del *II. Sent.*, dist. 26, art. 1, q. 1, ad 6. Por nuestra parte podemos decir que no se encuentra tal texto en ese lugar. En cambio tiene en el *IV. Sent.*, dist. 17, art. 1, q. 1, una concesión semejante, buscando en el «decrevit» divino la razón de la necesidad de la gracia infusa. La doctrina verdadera la defiende en el *II. Sent.*, dist. 29, art. 1, q. 1, y en el *I. Sent.*, dist. 17, art. unicus, q. 1. Queremos también advertir que si bien su doctrina general es contraria, no debe olvidarse que San Buenaventura, como los demás teólogos del xiii que se dicen agustinianos, son voluntaristas, por contraposición al intelectualismo de Sto. Tomás. Este voluntarismo prepara, al menos, la célebre distinción entre potencia absoluta de Dios y potencia ordenada, a que nos referimos en el texto. Por eso no debe sorprendernos que floreciese entre los teólogos franciscanos. En Abelardo, entre otros, encontramos este voluntarismo, en su *Exposit. in Epist. Pauli ad Romanos*, lib. II (PL. 178, 869). A pesar de ello, en el xiii no encontramos esa aplicación general, que es propia del xiv y xv. Así Alejandro de Hales, *Summa Theol.*, I. P., inq. 1, tract. 2, q. 3, tit. 3, memb. 2

célebre distinción entre potencia absoluta y ordenada de Dios, receta de las soluciones nominalistas en estos problemas, y origen de los errores protestantes.

Para el gran comentarista de Sto. Tomás, la teoría de Scoto, Ockam, Durando, Marsilio, Biel, Almaino, y, en general, de todos los nominalistas, sobre la posibilidad de la justificación sin gracia habitual, infundida ya, no tienen ningún valor (1). Para él, ser justo con verdadera justicia sobrenatural, remitirse los pecados, pasar del estado de impío o pecador al estado de amigo e hijo de Dios sin la gracia, es tan absurdo, tan imposible, como el ser hombre sin la naturaleza humana (2).

Contra Scoto defiende que no puede remitirse el pecado sin la infusión de la gracia que llamamos santificante. Ni vale decir que Dios puede volver al hombre al estado de la naturaleza pura, de modo que no tenga ni la gracia, ni el pecado. Es esta una de tantas sutilezas que engañaron al gran teólogo (3). Remitir el pecado, según Cayetano incluye el amor de

defiende la necesidad de la gracia infusa para la remisión de los pecados y la justificación. Con mayor motivo, S. Alberto Magno, *IV. Sent.*, dist. 17, art. 10 11; Tarantasia, *II. Sent.*, dist. 28, q. unica, art. 1; dist. 28, q. 2. art. 3, que coincide con Sto. Tomás. También Ricardo de Mediavilla, a juzgar por lo que cita el P. Hocedez, *Richard de Middleton*, sect. II, cap. 3, p. 275 281.

(1) Cajetanus, *In 1. 2*, q. 113, art. 2, n. 3. Entre los nominalistas que defienden la posibilidad, por la omnipotencia absoluta de Dios, de la justificación sin la gracia habitual infundida, citemos a Petrus Alliacus (de Ailly), *Quaest. I. Sent.*, q. 9, art. 2; Marsilius, *Quaest.* lib. I, q. 20; Biel, *I. Sent.*, dist. 17; Almainus, *Moralia*, tract. 2, cap. 8; Major, *I. Sent.*, dist. 17, q. 2. A éstos debemos agregar a Gregorio Ariminense, *I. Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 2.

(2) Cajetanus, *In 1. 2*, q. 113, art. 2, n. 8, 9, 10. Con más vigor, si se quiere, se expresa en su obra *De Fide et operibus*, pues no debe olvidarse que la escribió (1532) después de vérselas con los protestantes. Escribe así en el cap. 4: «*Intollerabilius autem est dimitti peccata ante caritatem infusam illi, cui dimittuntur peccata, quod sic clarissime convincitur. Impossibile est ex inimico reddi amicum sine amicitia, cum amicus sine amicitia nec intelligibilis sit, quemadmodum nec albus sine albedine intelligibilis est. Sed cum homo ex injusto fit justus per Christum, fit ex inimico Dei amicus Dei, dicente Apostolo ad Romanos. V... Ergo peccatorem justificari sine amicitia Dei, nec est possibile, nec intelligibile: caritas autem est ipsa amicitia inter hominem et Deum; est enim amor amicitiae hominis ad Deum*». «*In mutuo enim amore consistit amicitia, ergo per caritatem formaliter fit remissio peccatorum*»... «*Diligimus Deum, quia ipse prior dilexit nos*».

(3) Cita aquí (*1. 2*, q. 113, art. 2, n. 8) a Scoto, según su comentario al *II. Sent.*, dist. 28, y el *IV. Sent.*, dist. 1, q. 6 y dist. 14, q. 1; dist. 16, q. 2, donde defiende «*quod de potentia absoluta Dei potest justificari impius absque gratiae dono habituali*», se-

Dios, que es causativo de la gracia, si se nos permite la expresión. De esto se infiere que, después del pecado, no hay término medio (1), y o somos pecadores, o justos con justicia sobrenatural, que es imposible sin la gracia santificante.

Con certera visión del problema señala Cayetano el origen de estos errores, que heredan de Scoto los nominalistas ya mencionados, llegando más adelante que el mismo precursor. Cayetano califica el concepto del pecado defendido por Scoto, de «*error magnus*», al comentar la q. 109, de la 1. 2, en su art. 8, n. 11. Supuesto ese concepto, se concibe fácilmente que al llegar al problema de la justificación, den cabida estos teólogos al «*non imputari*», de antiguo abolengo (2), y de fatales consecuencias en el siglo xvi. Muy otra era la doctrina de Sto. Tomás, que Cayetano pondera, en términos elogiosos (3), y no sin causa, pues al amparo de esa frase se prepara la teoría protestante de la justificación. Al examinar la doctrina de Sto. Tomás y de su comentarista, diríase que uno y otro adivinan los errores futuros, que Cayetano pudo aun presenciar, pero que no se habían manifestado cuando puso fin a la exposición de la 1. 2. Por aquellos días daba Lutero, aunque en secreto, sus primeros pasos.

Aparte de esto, defiende Cayetano, contra Scoto y los nominalistas,

ñalando luego, en el número 9, el fundamento de esta doctrina, su concepto extrínseco del pecado, reducido al sólo reato de la pena. Cfr. etiam. n. 10 del coment. de Cayetano, donde se refiere al concepto de *mácula*, y el n. 12.

(1) Cajetanus, *In. 1. 2*, q. 109, art. 8, n. 9.

(2) Esta expresión «*non imputari*» para significar la remisión del pecado, aplicada en primer término a la remisión del pecado original, y trasladada luego a toda remisión, es una de las expresiones que tuvieron fatales consecuencias, por perder contenido, según avanza la Teología. La frase es de origen escriturario, que pasa a la Teología por S. Agustín. En el Psalm. XXXI, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*; y el Apost., *Ad Roman.*, 1V, 7-8. Los teólogos del xii la repiten todos, tras S. Agustín, así Robert. Pullus (Pulley), *Sent.*, liv. VI, c. 1; *Summa Sent.*, tract. 3, cap. 11 (PL. 106, 107); Lombardus, *II. Sent.*, dist. 32, c. 1. etc.

(3) Se pone Sto. Tomás, como segunda objeción, las palabras citadas del Psalm. XXXI, 1, respondiendo (*1. 2*, q. 113, art. 2, ad 2) adecuadamente. A esta respuesta se refiere Cayetano, cuando escribe, n. 13: «In responsione ad secundum in eodem articulo, adverte hoc argumentum esse *radicem phantasiae* Scoticae, in XIV dist. IV. *Sent.* (art. 1), *asserentis*. Augustinus (Enarrat. II in psal. XXXI, 1 sq.) *super Psalm. Videre*, inquit, *Deum peccata, est ad poenam imputare: avertere autem faciem a peccatis, est ad poenam ea non reservare. Et nota quam profunde Auctor hoc eradicet, cum exemplis et similibus inductis a Scoto ibidem, dum dicit quod dilectio Dei qua nos diligit, non consistit in solo actu dilectionis sed in effectu, et quoniam non—imputatio ex dilectione provenit, effectum oportet in nobis ponere huiusmodi non—imputationis*», etc.

que la gracia y el pecado son incompatibles, siendo imposible la coexistencia en el hombre (q. 113, art. 2, n. 7, y art. 5, n. 1, 2); y no sólo de hecho, supuesta la ordenación divina, como querían ellos, sino también por necesidad absoluta. Repugna esa coexistencia por la condición intrínseca de la gracia y del pecado, de tal modo que ni Dios, con toda su omnipotencia, puede hacer lo contrario. Que sea este el pensamiento del gran comentarista se infiere de sus palabras en el artículo citado de la *Summa*, y de su opúsculo *De Fide et operibus*.

Esto supuesto, es fácil adivinar cuál es la doctrina de Cayetano en la cuestión del mérito. Los principios son casi los mismos, y por lo tanto la línea trazada por unos y otros no puede experimentar sensibles mudanzas en este nuevo problema. Los nominalistas, aquí como allí, dando de mano a los Maestros del XIII, en quienes, a pesar de las diferencias, no encontramos estos deslices (1), y a los teólogos que son fieles a la buena tradición teológica (2), inauguran una nueva vía, si hemos de designarla con la frase que parece haberles sido grata, desde el mismo siglo XIV.

Si Dios así lo dispusiese, dicen los nominalistas, podríamos merecer la gloria, la vida eterna, con las obras buenas del orden natural, ejecutadas únicamente por nuestro libre albedrío, y sin necesidad de la gracia. Para que el error no quedase en estos términos genéricos, hubo teólogo que se atrevió a decir que el mismo acto de odiar a Dios podía ser

(1) «La gracia, escribe S. Buenaventura en el *II. Sent.*, dist. 29, art. 1, q. 1, no sólo es necesaria para el mérito en el estado de la naturaleza caída, sino también en el estado de la naturaleza pura (institutae), aunque, supuesto el pecado, sea más necesaria a nuestro libre albedrío». Razón: el premio, por su naturaleza, pide un principio «*ultra naturam*». La misma doctrina en S. Alberto Magno, *II. Sent.*, dist. 26, art. 1; Tarantasia, *II. Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 1-2. En ninguno encontramos el recurso a la potencia absoluta de Dios.

(2) Entre los más acertados mencionemos a Herveo, *I. Sent.*, dist. 17, q. 1. Su contemporáneo y también dominico y defensor de Sto. Tomás, Juan de Nápoles, *Quaest.*, etc. q. 1-3, parece conceder algo que no nos agrada, pero suspendemos, por ahora, nuestro juicio. Con Herveo está Tomás de la Argentina, *II. Sent.*, dist. 26-7; dist. 4, q. 1, art. 3, al tratar de los ángeles, y en el *I. Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 3, al tratar de la caridad. En todos los lugares abunda en las mismas ideas. Un padre agustino, aventajado alumno de este centro universitario donde escribo, nos comunica que en las Crónicas de su Orden consta que Tomás de la Argentina (de Strasburgo), siendo General de la Orden, prohibió las obras de los nominalistas. No podemos menos de alabarle. El dominico Capreolo, impugnando al Ariminense, expone también la verdadera doctrina, en el *I. Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 2.

meritorio, supuesta la ordenación divina. Otros, más píos, como Biel, retroceden ante esta afirmación, que horroriza, pero que es lógica consecuencia de sus principios. De hecho, confiesan los mismos nominalistas, es necesaria la gracia habitual para merecer la vida eterna, pero esta necesidad no es absoluta; no tiene más base que la ordenación divina. Dios lo dispuso así, como pudo disponer lo contrario (1).

A la verdad, después de esto, poco tuvieron que hacer los protestantes. Su labor se reduce a pasar de la posibilidad al hecho, en uno y otro problema. Por esto se comprenderá ahora con cuanta razón ponderábamos la importancia de la *Summa Theologica* de Sto. Tomás, y no dudamos en decir que a no haberla preterido en los siglos xiv y xv se hubiesen evitado la decadencia de la Teología y los errores del xvi.

Las desviaciones de los nominalistas en el problema del mérito tienen fácil explicación. Olvidan éstos que para merecer con verdadero mérito, y en el sentido teológico de la palabra, la vida eterna, la gloria, es necesario cierta igualdad, o al menos, cierta proporcionalidad entre la obra y premio. Decir, pues, que podemos merecer, aunque sea supuesta la intervención de la omnipotencia absoluta de Dios, la vida eterna, sin la gracia y con sólo nuestro libre albedrío, obrando rectamente, vale tanto como decir que entre lo natural y lo sobrenatural, entre el hombre y Dios, hay esa igualdad o proporcionalidad.

Confunden también estos teólogos dos cosas harto diferentes. En buena Teología puede afirmarse, y es casi de sentido común, que Dios puede dar la gloria sin mérito alguno precedente, del mismo modo que nos da la gracia, llamada con razón «*semen gloriae*». En esto no hay repugnancia, aunque sí la hay en otras consecuencias que algunos teólogos quieren deducir, y que, por no pertenecer al problema que historiamos, no vamos a señalar. Mas sí hay repugnancia intrínseca en la posibilidad del mérito sin principio del mérito, que es la gracia. De esto se infiere que Dios puede darnos la gloria sin mérito, pero no puede hacer que nuestros actos sean meritorios sin serlo, o sin gracia, del mismo modo que no puede hacer que se dé un hombre sin la naturaleza humana. Comprenderá el lector que nos referimos siempre al mérito llamado de

(1) Defienden la posibilidad de merecer la vida eterna, sin la gracia, y de «*potentia absoluta Dei*», aunque de hecho se necesita la gracia, Scotus, *Reportata Parisiens.* lib. II, dist. 29, q. 1; en el *I. Sent.*, dist. 17, q. 11-2 la considera probable; Ockam, *Quodlib.* IV, q. 1; Joan. Bachon, *I. Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 5, et *Quodlib.* I, q. 8, art. 3; Petrus Alliacus, *I. Sent.*, dist. 9, art. 2; Biel, *I. Sent.*, dist. 1, q. 3, et *II. Sent.*, dist. 27, q. unica, art. 1; Almainus, *Moralia*, tract. 2, c. 13.

condigno, pues no es otra la cuestión, de que nos ocupamos al presente.

Aparte de esto, hay otra diferencia entre los nominalistas y los discípulos de Sto. Tomás, con los teólogos afines, que debe ser notada. No excluye el doctor Angélico, ni sus discípulos, la ordenación de Dios, pero difieren en el modo de concebirla. En los nominalistas es una ordenación extrínseca, que no incluye, por sí sola, la gracia conferida como medio adecuado; según los tomistas es una ordenación, que bien puede ser calificada de intrínseca, pues se refleja en lo más íntimo de nuestro ser, incluyendo la gracia y las virtudes infusas, que la hacen real y efectiva; en aquellos hay dos ordenaciones distintas, aunque ninguna llega a confundirse con la de los tomistas; en éstos no hay más que una, inseparable de la gracia, en cuanto causa de la infusión de la gracia santificante. Para los nominalistas la gracia habitual, que admiten como necesaria, ya sea con necesidad hipotética, o supuesta la ordenación divina, no es causa suficiente del mérito, ni con la moción del Espíritu Santo; para los tomistas la gracia, por su condición intrínseca, y con la moción del Espíritu Santo, es causa del mérito, y no hay necesidad de otra ordenación extrínseca, como quieren los contrarios. Concede Sto. Tomás y sus discípulos que en la base de todo está la voluntad divina, pero es una voluntad que, sin dejar de ser soberana y libre, pues libremente nos confiere su gracia, es también sapientísima y, por lo tanto, plegable a las exigencias intrínsecas de la naturaleza de las cosas (1).

¿Qué posición adopta Cayetano ante estas tendencias? La respuesta la encontraremos en tres de sus obras, que vamos a exponer por el orden cronológico, en que fueron escritas. En sus comentarios a la *Summa*, primera de estas obras, toca, de un modo especial, el problema en la q. 114, aunque Sto. Tomás ya lo plantea en la q. 109, art. 5, sentando las bases de la verdadera doctrina (2). Su comentarista nos da la razón, que mueve al doctor Angélico a tratar por segunda vez el mismo problema. Bajo dos aspectos, escribe Cayetano, puede ser considerada la dependen-

(1) Nótese cómo Sto. Tomás en la 1. 2, q. 62, art. 1, defiende la necesidad de las virtudes teológicas, fundándose en la ordenación del hombre al fin sobrenatural. Esta no sería posible y real sin principios adecuados. Lo mismo puede observarse en la q. 63, en todos sus artículos, y en particular en el art. 3. Estos argumentos no tendrían valor en la hipótesis nominalista. Así se comprende que la doctrina de Sto. Tomás sea opuesta, y rechazada por ellos. Como es sabido, los nominalistas y sus afines no admitían las virtudes morales infusas, contentándose con las adquiridas.

(2) Cayetano, en este art. 5 se remite a la q. 114, art. 1 y 2.

cia entre el mérito y la gracia: en cuanto el mérito es fin de la gracia, y en cuanto es efecto de la misma. En el primer caso, supuesto que el fin del hombre es la vida eterna conquistada por nuestras buenas obras meritorias, es lógico preguntar si ese mérito y esa vida eterna son posibles, como fines, sin la gracia. Es lo que intenta Sto. Tomás en la q. 109, art. 5. En el segundo caso se busca la relación de dependencia entre el mérito y la gracia, considerándolos como efecto y causa. No debe olvidarse que el doctor Angélico, tanto en la q. 113, donde habla de la justificación, como en esta q. 114, donde vuelve sobre el problema del mérito, no intenta otra cosa que exponer los efectos de la gracia, según el mismo nos dice (1). El mérito es considerado por Sto. Tomás como el segundo efecto de la gracia, una vez terminado el primero, con todo lo que incluye.

Ahora bien, considerado el mérito como fin o como efecto, ¿puede darse sin la gracia habitual? Para responder a esta pregunta es necesario examinar la doctrina expuesta en el art. 1 de la q. 114. El doctor Angélico pondera aquí la desigualdad o desproporción entre el hombre y Dios. Por otra parte, el mérito y el premio, que son correlativos, para entrar dentro de la órbita de la justicia estricta, exigen la igualdad entre ellos, es decir, entre la obra meritoria y el premio, que en el caso presente es la vida eterna. Quiere esto decir que, si miramos al hombre en sí mismo considerado, y a Dios en su superioridad infinita, no puede darse el verdadero mérito por parte del hombre. Debemos concederle, a lo más, un mérito inferior, que resulta de cierta proporcionalidad entre todos los elementos que aquí concurren. Pero el doctor Angélico no se detiene ahí. Consciente de esa desigualdad ponderada, y de las exigencias del mérito, señala el medio de salvarlas. El hombre, escribe, puede merecer, supuesta la ordenación divina, que causa en el hombre la virtud o el principio necesarios para obrar de modo que sus actos sean dignos del premio, ya sea éste tan elevado como la vida eterna (2).

(1) Cajetanus, *In 1. 2*, q. 114, art. 2, n. 1. Aquí escribe: «Haec ergo quaestio de merito vitae aeternae per gratiam, potest *dupliciter* occurrere. *Primo*, de merito huiusmodi ut habet rationem finis respectu gratiae. Et sic spectat ad quaestionem de necessitate gratiae, quae est necessitas ex suppositione, scilicet ad habendum tale quid: quae vocatur necessitas finis. Et hoc modo superius haec quaestio integravit tractatum de necessitate gratiae.—*Secundo*, de merito huiusmodi ut habet rationem *effectus* respectu gratiae. Et sic hic tractatur, ad integritatem tractatus de secundo effectui gratiae, quod est meritum, ut patet et ex initio tractatus huius, et praecedentis quaestionis». Cf. prolog. Div. Thomae, q. 113 et 114.

(2) Div. Thomas, *1. 2*, q. 114, art. 1. «Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: *ita* scilicet ut id homo

¿Qué ideas le sugiere a Cayetano este artículo? En primer término advierte que la cuestión está planteada de un modo general. Al preguntar si el hombre puede merecer algo de Dios, no se trata del hombre ya adoptado como hijo de Dios, ni del hombre en pecado o con la gracia, sino del hombre en absoluto, sin distinguir (ibid. n. 1). Para resolver la cuestión, añade luego (n. 2), es necesario considerar los elementos que concurren en el mérito: la persona que merece, el mérito mismo o la obra meritoria, el premio y la persona que premia. ¿Qué exige el mérito estricto de estos cuatro factores? Además de la condición voluntaria del acto, es necesaria la igualdad (n. 2) entre la obra meritoria y el premio, y entre la persona que merece y la que premia. Si atendemos a este último aspecto, y de un modo absoluto, supuesto que en el caso presente quien merece es el hombre, y quien premia es Dios, no puede hablarse de mérito estricto. ¿Quiere esto decir que sea imposible el mérito por parte del hombre respecto de Dios? No.

Concede Cayetano que Dios es solamente deudor de sí mismo; pero supuesta la ordenación divina, puede el hombre, con sus actos, merecer ante Dios, que se ha constituido en deudor de esa misma ordenación, como el padre de familias que llamó a sus operarios a trabajar en su viña (n. 3). A base de la misma ordenación divina, puede merecer el hombre en el orden natural y en el sobrenatural. Al crearnos Dios establece un orden, dándonos un ser, unas potencias; al elevarnos por su gracia, establece un orden superior, con nuevo ser y nueva potencialidad. A la primera ordenación responde el mérito natural y el premio proporcionado, del mismo modo que a la segunda ordenación corresponde otro mérito y otro premio de mayores quilates.

Mas, con esto no parecen salvadas las exigencias todas del mérito, en estricta justicia. Cayetano se hace cargo de esta objeción posible (n. 4), y responde a ella. Es verdad que si miramos al hombre, aun supuesta la ordenación divina, con todo lo que incluye, y a Dios, que premia, la distancia es aún inmensa, y por esto mismo no puede darse, bajo este aspecto, el mérito absoluto (*simpliciter*) entre el hombre y Dios; pero, si consideramos la obra meritoria y el premio, no repugna que se dé la igualdad necesaria para el mérito (1).

consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, *ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit*. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae».

(1) Cajetanus, *In 1. 2*, q. 114, art. 1, n. 4. «Et quidem si comparetur meritum hominis ad Deum, nunquam inveniatur justum simpliciter, ut in littera dicitur. Sed si

Comprenderá el lector que, en este primer artículo, se limita Cayetano a sentar las bases de la solución al problema que nos ocupa. Ya advierte, como apuntamos, que Sto. Tomás habla de un modo general, y él le sigue. Mas, esto supuesto, el tránsito es harto fácil, concretando la cuestión al mérito sobrenatural de «condigno», y respecto de la vida eterna. Es lo que hace en los dos artículos siguientes, que son el 2 y 3 de esta misma q. 114. ¿Puede el hombre merecer la vida eterna sin la gracia? Y supuesto que pueda merecer con la gracia, ¿su mérito es de tan subido valor, que pueda llamarse de «condigno», es decir, de estricta justicia? He aquí las preguntas que se hace el mismo doctor Angélico.

En el comentario del gran teólogo encontramos aciertos indiscutibles, y también algo que no nos agrada tanto, aunque es cuestión accidental. Parece insinuar Cayetano que de la doctrina de Sto. Tomás en el art. 2, no se infiere la imposibilidad absoluta de merecer la vida eterna sin la gracia habitual (1). Si hemos de ser sinceros, con todo el respeto que nos

comparetur meritum hominis ad mercedem debitam secundum se, sic non inconvenient inveniri justum simpliciter; quoniam non inconvenient aequivalere meritum praemio reddendo, et ordinari a Deo actum meriti tanti valoris ad aequivalens praemium; pero respecto de Dios y mirando a El, sólo se da «secundum proportionem, ut in littera dicitur: quamvis hominis ad ipsam mercedem absolute possit esse meritum simpliciter, sicut et justum».

(1) *Ibid. id.*, art. 2, n. 2: «In eodem articulo secundo adverte quod, quia nec ex titulo articuli, nec ex ratione allata in littera, habetur quod *hic* sit sermo de potentia Dei absoluta; sed titulus est de potentia meritoria vitae aeternae, an sit propria gratiae, ita quod ipsa sola hoc possit inter creatas naturas (hoc est enim quaerere: An sine gratia etc.); ratio quoque litterae super divina providentia, quae statuit actum non ordinari ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, fundatur: ideo *ex hoc* loco nullus sumat doctrinam Auctoris quod homo sine gratiae habitualis dono, per divinam potentiam, non possit mereri vitam aeternam. *Dicit forte quispiam non* esse contra Auctoris doctrinam quod homo ex gratuita Dei ordinatione, absque habituali dono, mereatur per actum liberi arbitrii, puta opera pietatis, vitam aeternam». Cayetano deja estas palabras sin otra explicación. Ya decimos cuál es nuestro parecer, y debemos añadir que si Cayetano reparase en la objeción segunda de este artículo y en la respuesta de Sto. Tomás, vería que la hipótesis del mérito sin la gracia, de potencia absoluta, es incompatible con la doctrina aquí expuesta. Dice la objeción: «Idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria. Et ita, si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet». ¿Qué responde Sto. Tomás? «Ad secundum dicendum

merece Cayetano, debemos decir que no encontramos esa consecuencia en la doctrina de Sto. Tomás, aun limitándonos a este sólo artículo, como él hace. Es cierto que Sto. Tomás no se plantea el problema en esa hipótesis «de potentia Dei absoluta», y en esto dice bien Cayetano, pues esa distinción es de época posterior, como ya advertimos. Con todo, la doctrina de Sto. Tomás, expuesta en este artículo es completamente opuesta a esa hipótesis, y dudamos que nadie pueda interpretarle en ese sentido, por mucho que fuerce los textos. La razón es clara. Sto. Tomás defiende la necesidad de la gracia para merecer la vida eterna, fundándose en la desproporción intrínseca entre las obras naturales y el premio. Ninguna criatura, escribe, puede ser principio o causa suficiente de un acto meritorio, a no añadirla algún don sobrenatural que la proporcione (1). De esto se infiere que no cabe la hipótesis del mérito sin la gracia, aun supuesta la intervención de la omnipotencia divina; pues ésta, entendida al modo nominalista, no suple esa desproporción intrínseca. La suple, sí, pero de una manera extrínseca.

Prescindiendo de este detalle, que es de interpretación literal, y sin

quod homo sine gratia non potest habere *aequale opus* quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. *Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique*. Es decir, el mérito supone igualdad con el premio, y como esta es imposible sin la gracia, no puede darse sin ella, aunque se dé la obra buena natural.

(1) Div. Thomas, I. 2, q. 114, art. 2 He aquí lo principal del art. 2, al que se refiere Cayetano. «Respondeo dicendum quod hominis sine gratia *duplex* status considerari potest...: *unus* quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; *alius* autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae». En cuanto al primer estado «*una ratione* non potest mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia. Quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei *non* ordinatur divinitus ad aliquid *excedens* proportionem virtutis quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum *excedens* proportionem naturae creatae... Et inde est quod *nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur*». Aunque Sto. Tomás hable de providencia y ordenación divina, debe tenerse en cuenta que el doctor Angélico no es voluntarista, sino intelectualista, y por lo mismo esa ordenación no excluye, sino que *incluye* los medios adecuados, aptos, proporcionados, pues de otro modo no habría ni tal ordenación, ni tal providencia. Recuérdesse el lugar que ocupa la cuestión de la providencia (q. 22) en la I. P., de la *Summa*, respecto de la ciencia y voluntad divinas, tratadas antes (q. 14 et 19), y que él la considera como fruto conjunto de ellas, según dice expresamente en el prólogo de la q. 22.

trascendencia, debemos decir que la doctrina de Cayetano no sigue ese camino. Basta leer su comentario al artículo 3 de la citada q. 114, donde trata del mérito de «condigno» respecto de la vida eterna. Este mérito, por su naturaleza, exige las igualdades, y permítasenos la expresión, de que hablamos antes, al exponer el primer artículo. Ante él podíamos hacernos dos preguntas: ¿es posible, de potencia absoluta, este mérito sin la gracia habitual? ¿Es posible, supuesta esa misma gracia? Ni Sto. Tomás, ni Cayetano hacen la primera pregunta de un modo explícito; pero la respuesta puede inferirse de su doctrina, al contestar a la segunda. El doctor Angélico salva el mérito de «condigno» con gran acierto, fundándose en la naturaleza de la gracia y en la cooperación del Espíritu Santo con las almas santas. Su doctrina es tan profunda como bella, y base necesaria para explicar muchos misterios de la vida sobrenatural y mística (1). Es uno de los puntos en que hemos podido observar bastante diferencia entre los discípulos de Sto. Tomás y los teólogos contrarios, o poco compenetrados con su enseñanza. En el mismo concilio de Trento hay ejemplos y pruebas de nuestro aserto.

Cayetano, como de costumbre, prescinde de los nominalistas, pero a través de la impugnación de Scoto, defiende la verdadera doctrina, que recibe más amplio desenvolvimiento en obras posteriores, como diremos luego. Para el gran comentarista, la igualdad, exigida por el mérito de condigno entre la obra meritoria y la vida eterna se salva de algún modo con la gracia habitual. La gracia es algo divino, y con ella somos constituidos en hijos de Dios y herederos del cielo, según la expresión de la misma Escritura. Así se comprende que esa relación entre la gracia y la

(1) Div. Thomas, *I. 2, q. 114, art. 3*. Si se considera la obra en cuanto procede del libre albedrío solamente, no hay mérito de condigno, «propter maximam inaequalitatem»... «Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Joan. IV, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum *dignitatem gratiae*, per quam homo *consors factus divinae naturae*, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud, *Rom. VIII, 17: «Si filii, et heredes»*. La objecclón 3 es significativa: «Illud meritum videtur esse condignum quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae... ergo. Responde Sto. Tomás: «*Ad tertium dicendum quod gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae*».

gloria sea algo intrínseco, consubstancial a la misma gracia, sin que sea menester otra nueva ordenación divina, para que pueda darse el mérito de condigno, como quieren Scoto y los nominalistas, al decir de Cayetano. De esto se infiere que bajo este aspecto, es posible para el hombre el mérito de condigno respecto de la vida eterna, supuesta siempre la gracia habitual. Pero si miramos de nuevo a Dios, es decir, si pensamos en la igualdad exigida entre la persona que merece y la que premia, entonces sólo puede darse ese derecho dominativo, que es posible entre el padre y el hijo. En otros términos, el mérito, bajo este aspecto, no es absoluto o de condigno de manera perfecta, sino de un modo proporcional. No se olvida Cayetano de la cooperación del Espíritu Santo, pero afirma expresamente que el mérito no se gradúa entre la causa primera de nuestros actos meritorios, que en este caso es el mismo Espíritu Santo, sino entre la causa subordinada, el hombre elevado por la gracia habitual, y Dios remunerador (1).

1) Cajetanus, *In 1. 2*, q. 114, art. 3. Todo el comentario es de interés, pero por su extensión no podemos trasladarlo. Nótese, sin embargo, cómo en el n. 2 escribe: «*Adverte quod illa duo, scilicet motio Spiritus Sancti et gratia, non sunt duae disparatae causae meriti, sed sunt causae subordinatae*»... «*Et intendit Auctor quod, quia opus elicetur a gratia, habet quod sit meritorium ex condigno ex utraque sui propria causa, scilicet prima et proxima. Nec altera superfluit: quoniam non sunt ejusdem ordinis*». En el n. 3, después de citar a Scoto, *1. Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 1, «*tenens quod actus elicetus a gratia non est meritorius simpliciter vitae aeternae; sed oportet quod, ultra hoc quod sit informatus gratia, sit acceptus Deo, idest ordinatus a Deo ad consequendam vitam aeternam. Et in tali ordinatione seu acceptione passiva compleri dicit rationem meriti ex condigno*». Aduce los argumentos de Scoto, y responde, n. 4: «*Sed haec facile solvuntur. Nam ad primum dicitur quod injuste subtraheretur merces, tempore debito, ei qui operatus est ex gratia. Et Deus, qui est debitor sibi ipsi, qui ordinavit, non per superadditam ordinationem, ut Scotus putavit, sed per ipsam gratiam ejus actum esse meritorium ex hoc ipso solo quod est a gratia, quod est talis naturae, sicut non potest contra seipsum facere, ita non potest subtrahere mercedem*»... Y en el n. 5, refiriéndose al texto del Apóstol, *Si filii, heredes*, etc., escribe: «*Ubi potest fundare rationem. Quia filio obedienti et ut filio operanti, debetur hereditas paterna ex solo ipso jure stricto, ita quod non nisi injuste potest privari. Sed sola gratia constituit filios Dei, seclusa quacumque ordinatione. Ergo. Superflua quoque est superaddita ordinatio illa. Quoniam quidquid per illam fit, salvatur melius per motionem Spiritus Sancti mediante gratia. Vilificat quoque gratiam positio illa, dum ei proprium opus subtrahit, scilicet meritum: et nos non posse per gratiam mereri nisi dispositive, ponit. Quae omnia aliena a theologia reali sunt*». Al final del n. 6, negando la igualdad, mirando a Dios, escribe: «*Quod si quis dicere velit quod inter opus meritorium, ut est*

Con esta doctrina de Cayetano no creemos sea compatible el posibilismo nominalista. Sería necesario dar de mano a todos los principios aquí desenvueltos. Si el mérito es igualdad, y la igualdad no es posible sin algo divino, sobrenatural, y aun así es harto difícil salvarlo, tampoco será posible merecer la vida eterna sin la gracia habitual. La omnipotencia divina, en buena Teología, no es el poder del absurdo, y, por lo tanto, no puede suplir ese vacío, a no ser infundiendo algo proporcionado.

Pero si alguna duda nos quedase respecto del pensamiento de Cayetano, pronto podremos disiparla acudiendo a las obras escritas algunos años después y en plena controversia con los protestantes.

Para llegar al verdadero concepto del mérito y encontrar sus raíces, le bastó fijarse en el concepto de la gracia, tan bellamente expuesto por el gran comentarista en frases que parecen de un místico, y en la función de esa misma gracia, con las virtudes infusas, en las obras sobrenaturales, amén de la moción del Espíritu Santo.

Con todos estos elementos se comprende cómo el hombre, a pesar de su pequeñez, puede merecer la posesión del mismo Dios, constituido en premio. La voluntad y el libre albedrío del hombre no están solos; su acción no es suya solamente; su acto es fruto conjunto de la gracia y el libre albedrío, movido además por el Espíritu Santo, y no como dos causas disociadas, sino subordinadas, y tan íntimamente unidas, como pueden estar unidas el alma y sus potencias. Es la idea querida a todo discípulo de Sto. Tomás, que Cayetano ya expone en su comentario a la *Summa*, y que luego aprovecha en estas nuevas obras.

Quiere esto decir, que la doctrina de Cayetano se funda en el alto concepto que le merecía la gracia, y en el modo de explicar la acción del Espíritu Santo, amén de nuestra unión con Cristo. Los bienes creados, escribe el gran teólogo, se dividen en dos órdenes: uno es el orden de la naturaleza y otro el de la gracia. En el primero están incluidas las substancias creadas y sus propiedades, sus acciones y pasiones, y todo cuanto las conviene naturalmente; en el segundo están otras cosas, que de tal modo pertenecen al orden de la gracia, que son de condición divina (de genere Dei), como la misma gracia, la caridad y el «lumen gloriæ». Las cosas buenas creadas del primer orden se hallan respecto de Dios como una obra de arte respecto de su artífice, y son extrínsecas y alejadas de su naturaleza. Una casa, un cuadro son algo extrínseco y alejado

a Spiritu Sancto, et Deum, est justum simpliciter: adverte quod justum quaeritur inter retributorem et operatorem qui remuneratur, et non inter primam causam mercedis et meriti».

de la naturaleza del artista. En cambio las cosas del otro orden, como la gracia, la caridad y el lumen gloriae, etc. miran a Dios y se hallan respecto de El, como a algo connatural (ut connaturalia), al modo que las cosas que proceden según la naturaleza dicen relación a la causa de que proceden, como el calentar dice relación al fuego. Estas son connaturales a sólo Dios. Por eso, las cosas del primer orden se dice que fueron hechas; los hijos de Dios, por la gracia, se dicen nacidos, pues son producidos como cosas connaturales (ad connaturalia), ya que son elevados a lo que es propio de la naturaleza divina (1).

Quien tan altamente escribe de la condición y naturaleza de la gra-

(1) Cajetanus, *Jentacula Novi Testamenti*, II, q. 2, p. 29 (edic. Romae. 1525). El comentario se refiere al cap. 1, del Evangelio de S. Juan, v. 12-13, que decimos casi todos los días en la Misa, y en particular a las palabras, v. 13: «Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt». Escribe Cayetano: «Nec dixit, sed a Deo facti sunt, ut ceterae creaturae, quas dixit et factae sunt; sed dixit, ex Deo nati sunt; docens filios Dei tali modo procedere a Deo ut mereantur dici nati ex Deo; tum propter naturalitatem in modo producendi; tum propter connaturalitatem rei productae».

«Quae quoniam altioris speculationis sunt, utpote a Joanne Evangelista dicta, oportet altius inchoando, *adverte* bona creata distingui in *duos ordines*. *Unus* est ordo naturae, alter est ordo gratiae. In primo ordine sunt omnes substantiae creatae, et proprietates, actiones, passiones et quaecumque quomodolibet eis naturaliter conveniunt. *In secundo* autem quantum ad propositum spectat, inveniuntur quaedam res quae *ita* sunt de ordine gratiae, ut sint *de genere Dei*: ut caritas et lumen gloriae. Bona creata primi ordinis se habent ad Deum ut artificia ad artificem, quae sunt aliena a natura artificis: ut domus, arca, navis et alia hujusmodi testantur relata ad suos artifices. Caritas autem et lumen gloriae, quae supremum tenent locum in secundo ordine, *se habent ad Deum ut connaturalia*, ut ea quae sunt secundum naturam ad naturam: sicut calere ad ignem, sicut moveri deorsum ad grave. Quod ex eo cognoscere potes, quia nihil horum potest esse natura aut connaturale alicujus creaturae creatae aut creabilis... «Consequens est ut intelligamus bona creata quibus constituuntur filii Dei, hic quidem inchoative per gratiam caritatis, in patria vero complete per consummatam gratiam luminis gloriae, esse de genere divino, et Deum se habere ad illa ut ad cognata ut ad connaturalia *ut ad secundum naturam ipsius Dei*: et propterea reliquae creaturae factae dicuntur, filii autem Dei nati dicuntur. Jure siquidem nasci dicuntur qui ad connaturalia producuntur, qui ad ea quae sunt secundum Dei naturam elevantur: nativitas siquidem tam ratio quam nomen ad naturam spectat. Si itaque ex termino consideres productionem filiorum Dei, natos ex Deo intelliges, quia fiunt cognati ipsi summo Deo. Si modum quoque inspicias, idem invenies». Explica luego el modo, con tanto acierto y tan profundamente como nos ha expuesto la naturaleza de la gracia y caridad y del lumen gloriae.

cia, no puede menos de acertar en la cuestión del mérito de «condigno», en otra de sus últimas obritas. La gracia, nos dice, es al modo de semilla divina, cuya virtud se extiende a producir el fruto de la vida eterna.

Como a la acción y desenvolvimiento de la semilla corresponde por natural exigencia (*naturali jure*) el fruto, así, a las operaciones de la gracia en nuestra alma, corresponde y les son debidas el fruto de la vida eterna. Por otra parte, el Espíritu Santo, que habita en nosotros, y Cristo que es nuestra cabeza, y con quien constituímos un cuerpo, no político, sino un cuerpo al modo del natural, no son desproporcionados, para que las obras ejecutadas, en nosotros y con nosotros, sean meritorias de la vida eterna, y para que ésta les sea debida. Recordando a San Pablo, concluye Cayetano: podemos, pues, decir en verdad, «*mereor ego, jam non ego, meretur autem in me Christus; jejuno ego, jam non ego, jejunat autem in me Christus*», y así en otros actos sobrenaturales (1).

(1) Cajetanus, *De Fide et operibus*, cap. 6, donde al igual que en el comentario a la *Summa* expone las condiciones del mérito y los cuatro elementos que concurren. En el cap. 8 defiende que podemos merecer, y en el cap. 9 explica el modo de salvar la igualdad, que exige el mérito, coincidiendo hasta en muchas palabras con su comentario al art. 3 de la q. 114, ya citado. La base es la misma, la naturaleza de la gracia, «*quia gratia seu caritas est tanquam semen Dei (I. Joan. III, 9), cujus vis se extendit ad producendum fructum: ita quod quaeamodum actioni seminis debetur naturali jure fructus, ita divinae gratiae in anima actionibus debetur fructus vitae aeternae*»... «*Item praecipue, quia vis Spiritus Sancti habitantis in homine non est impar ad acquirendam aeternam vitam, et ad efficiendum quod operibus ejus in nobis debeatur aeterna vita*». No contento con esto, añade: *Clarius autem ac persuasibilior modus hujusmodi meriti est aperiendo, quod meritum vitae aeternae non est tam actio nostra, quam actio Christi, capitis in nobis et per nos: supponendum est enim cum Apostolo ad Romanos, XII, 4-5, ad Ephes, IV, 15-16, et ad Coloss. II, 19, homines in gratia constitutos, esse Christi capitis membra viva. Ita quod Christus caput cum hominibus vivis ejus membris non est sicut unum corpus politicum (quale est corpus civium reipublicae bene gubernatae), sed constituit unum corpus quemadmodum est unum corpus naturale: quia Christus caput Spiritu suo vivificat membra sua, et per juncturas, ac nexus spirituales unit membra corporis, ut clare patet ex verbis Pauli*». Varios textos, y entre ellos, *ad Galat. II, 20*: «*Vivo ego jam non ego, vivit autem in me Christus*» (citamos como Cayetano) que glosa: «*Ex quibus habetur quod verissime dicere possum, mereor ego, jam non ego, meretur autem in me Christus: jejuno ego, jam non ergo, jejunat autem in me Christus: et sic de aliis operationibus voluntariis quas Christi membra viva exercent propter Deum. Et isto modo meritum aeternae vitae non tam attribuitur operibus nostris quam operibus Christi capitis in nobis et per nos*». «Itaque hinc discernitur inter meritum aeternae vitae in infantibus baptizatis, debetur aeterna vita merito duntaxat Christi, illo, quod meruit Christus in hac

La claridad con que se expresa Cayetano nos excusa de más larga exposición. Sus palabras son tan gráficas, que, si de algo pecan, es por exceso. Sólo queremos añadir que esta doctrina de Cayetano es el fruto natural de la doctrina de Sto. Tomás sobre la naturaleza de la gracia y las virtudes infusas, ya sean teológicas o morales. Quien quiera, pues, penetrar en esta doctrina, completando la comprensión del pensamiento de Sto. Tomás y Cayetano, debe recurrir a las cuestiones de la *Summa* donde se trata de ellas. Por su brevedad, y por ser fundamentales, nos permitimos recomendar las q. 62 y 63 de la 1. 2, con el comentario de Cayetano. Los principios allí desenvueltos llevaron al doctor Angélico a defender la necesidad de las virtudes morales infusas, contra teólogos anteriores. Es una de sus más acertadas innovaciones, que no supieron aprovechar los nominalistas y sus afines, constantes siempre en elegir lo peor. Teniendo en cuenta esta doctrina y estos principios, y la misma doctrina de Cayetano en el art. 4, de la q. 63 en la 1. 2, defendimos nosotros, contra aparentes afirmaciones de él, la diferencia esencial y substantiva *in genere naturae* y formalmente hablando, entre los actos meritorios y los no meritorios.

FR. VENANCIO CARRO, O. P.

vita mortali degens, patiens et moriens: adultis autem proficientibus in gratia debetur aeterna vita dupliciter: primo ex jure meriti Christi quod in propria persona meruit: postea ex jure meriti Christi, quod Christus caput in adulto, et per adultum operando meretur».

BOLETIN DE DERECHO CANÓNICO

I

A) Decreto de la Sda. Congr. del Concilio sobre la Catequesis.

En Abril de 1935 publicaba A. A. S. (1) un decreto de la mencionada Congregación, que lleva fecha 12 de enero del mismo año, donde se contienen sabias instrucciones e importantes disposiciones sobre un asunto de tan vital interés como es la instrucción catequética de niños y adultos, respecto del cual no cesa de insistir la Santa Sede a fin de excitar el celo de los inferiores, para que cumplan tan sagrado ministerio con la máxima eficacia.

Espiguemos un poco en tan rica mies.

Entre las causas que impiden la plena realización de los deseos de la Iglesia, y que sus múltiples provisiones sobre la enseñanza del catecismo alcancen el resultado práctico apetecido, señala la Sda. Congregación el poco interés que muchos padres de familia muestran tener por la formación religiosa de sus hijos y la desidia de tantos niños y jóvenes para aprender el catecismo, los cuales entregándose con exceso a los juegos y diversiones, prefieren sacrificar tan importante ocupación antes que restar el menor espacio a aquellos entretenimientos, no siempre inocentes, por añadidura. Y después de mencionar varios cánones del Código relativos al asunto, para proveer al más exacto cumplimiento de lo en ellos establecido, ordena que en todas las diócesis se cumplan las siguientes disposiciones:

I. En todas las parroquias, además de la cofradía del Santísimo Sacramento, se instituirá la de la *doctrina cristiana*, en conformidad con el canon 711 § 2, a la cual se concederá preferencia sobre todas las otras, procurando que ingresen en ella cuantos sean idóneos para la enseñanza del catecismo, principalmente los maestros de escuela, como mejor formados y dispuestos para enseñar a los niños.

(1) Vol. XXVII, pp. 145-154.

II. Igualmente en todas las parroquias, en conformidad con las letras circulares enviadas por esta misma Congregación a los Ordinarios de Italia el 23 de abril de 1924, donde aún no existan, se establecerán *escuelas catequísticas parroquiales*, para que en ellas, bajo la presidencia del párroco, y siguiendo un método previamente señalado, aprendan niños y jóvenes los rudimentos de la fe y de la ley divina. A este propósito, para sacudir la grave desidia de que, según queda apuntado, se encuentran dominados algunos padres de familia, los cuales se figuran que por recibir sus hijos instrucción religiosa en el propio hogar o en las escuelas públicas, quedan por eso exentos de la obligación de acudir al catecismo en la parroquia, para hacer frente a tales excusas, se observarán con esmero las siguientes disposiciones:

a) en conformidad con lo establecido en el can. 1330, no permitirán los párrocos que se acerquen a recibir los sacramentos de la penitencia y confirmación aquellos niños que no posean la conveniente instrucción catequística, en consonancia con el decreto promulgado el 8 de agosto de 1910 por la Sagrada Congregación de Sacramentos; y después que hayan recibido la primera Comunión, deben aquellos procurar que adquieran un conocimiento más completo del catecismo;

b) han de poner todo su empeño los párrocos, predicadores, confesores y rectores de iglesias a fin de que los padres de familia, se persuadan de la grave obligación que sobre ellos pesa de procurar que aprendan el catecismo todos los que bajo su dependencia viven...;

c) así mismo procuren los párrocos poner en juego cuantos recursos les dicte su ingenio a fin de aficionar a los niños para que asistan con gusto al catecismo, sirviéndose de los medios que juzguen más oportunos, v. gr. celebrando todos los días festivos una Misa para ellos, teniendo de vez en cuando certámenes catequísticos con sus correspondientes premios, y procurándoles también a sus tiempos honestas diversiones;

d) cuiden, por último, los párrocos que durante las visitas pastorales, se dispongan los niños a sufrir el correspondiente examen en presencia del señor Obispo, el cual, aprovechando tan favorable coyuntura, adoptará las oportunas medidas, corrigiendo o alabando, según los casos, lo que encuentre digno de reprensión o de elogio en la formación religiosa parroquial.

III. A fin de evitar que con el transcurso de los años se olvide la instrucción religiosa dada a los niños..., los Ordinarios de lugar velarán solícitos porque los párrocos cumplan religiosamente lo establecido en el can. 1332, según el cual están obligados todos los domingos y demás días festivos a explicar el catecismo a los adultos en un estilo apropiado a la capacidad de éstos...

Aparte de estas prescripciones, que todos deben cumplir, juzga conveniente la Sda. Congregación proponer a los Ordinarios locales algunas normas que

la experiencia atestigua ser provechosas para la consecución del objeto deseado, a fin de que en su conjunto, o cuando menos en parte, las procuren poner en práctica en sus respectivas diócesis, según lo aconsejen las circunstancias de tiempos y lugares. Por consiguiente:

1. Según se proveyó para Italia, por letras de esta Sda. Congregación con fecha 12 de diciembre de 1929, establezcan dichos Ordinarios, en cuanto sea posible, un *Oficio catequístico diocesano* presidido por ellos mismos, que se ocupe de todo lo concerniente a la catequesis en la diócesis.

Las principales ocupaciones de este Oficio serán procurar:

a) que en las parroquias, escuelas y colegios se enseñe en debida forma la doctrina cristiana por personas aptas, y según las normas propuestas por la Iglesia;

b) que en los tiempos señalados se celebren *congresos catequísticos* y otras reuniones para el fomento de la enseñanza religiosa de que habla el decreto dado por esta Sda. Congregación el 12 de abril de 1924 ordenado a procurar los medios más convenientes para la enseñanza del catecismo;

c) que se den todos los años peculiares *series de lecciones de religión* para perfeccionar la cultura de los encargados de enseñar la doctrina cristiana en las escuelas parroquiales y en los centros públicos.

2. No dejarán tampoco dichos Ordinarios de nombrar cada año *sacerdotes visitadores* que inspeccionen todas las escuelas de religión existentes en la diócesis, y den cuenta exacta a los Ordinarios del resultado, progresos o deficiencias que observen en la enseñanza religiosa que en tales centros se da.

3. Para lograr que el pueblo cristiano aplique de vez en cuando especial atención a la formación religiosa, si aún no se hubiera introducido, se ha de procurar establecer en todas las parroquias el *día catequístico*, en el cual se celebre la *fiesta de la doctrina cristiana* con la mayor solemnidad posible.

Aprovechando semejante coyuntura:

a) convóquese a los fieles a la iglesia parroquial para que reciban la sagrada comunión y eleven fervientes súplicas al cielo a fin de obtener más abundantes frutos de las divinas enseñanzas;

b) predíquese al pueblo sobre la necesidad de la instrucción catequística, amonestando en particular a los padres para que enseñen el catecismo a sus hijos y les hagan asistir al de la parroquia...;

c) repártanse libros, folletos, hojas y demás objetos útiles para ese fin;

d) hágase una colecta con que arbitrar recursos para fomentar las obras catequísticas.

4. En aquellos lugares, principalmente, donde la escasez de clero impide que éste pueda atender suficientemente a la enseñanza del catecismo, trabajen los Ordinarios por buscar *idóneos catequistas* de ambos sexos que pres-

en su ayuda a los párrocos para enseñar la religión, tanto en las escuelas parroquiales, como en las públicas.

Ocuparán en esto lugar preferente los asociados a la *Acción Católica*, los cuales ya han realizado a este respecto muchas empresas dignas de singular encomio, y algunas de tales asociaciones, con muy buen acuerdo, disponen en sus estatutos que se den todos los años lecciones de religión, a las que deben asistir todos los asociados.

No deberán tampoco descuidar semejante ocupación los inscritos en las asociaciones católicas de cualquier clase que sean, y sobre todo cuantos pertenezcan a Institutos religiosos de ambos sexos, que tengan por fin particular la enseñanza de la juventud...

B) Decreto regulando las peregrinaciones piadosas a los Santuarios célebres.

Con fecha 11 de febrero del año en curso (1) dió la misma Sda. Congregación un decreto donde señala las normas que deben observar quienes pretenden intervenir en semejantes manifestaciones de piedad cristiana, de manera que no se salgan de ese marco para convertirse en viajes de mero turismo, a causa de la facilidad que para viajar existe actualmente.

He aquí, pues, las normas a que es menester acomodarse para evitar dichos inconvenientes:

1. Estas piadosas peregrinaciones han de revestir siempre un carácter verdaderamente religioso, y ser consideradas y practicadas como actos de piedad cristiana, distinguiéndolas con cuidado de los viajes emprendidos por pura distracción. Por consiguiente, se debe apartar de ellas cuanto no se compagine con dicho fin piadoso y religioso, evitando todas aquellas cosas que aunque tengan un barniz religioso, en realidad a lo que principalmente se ordenan es a pasar un rato de agradable distracción y solaz.

2. El derecho de organizar y dirigir las peregrinaciones piadosas pertenece exclusivamente a la autoridad eclesiástica. No pueden, por consiguiente, constituirse juntas o comisiones, sin exceptuar las formadas por Institutos religiosos o por algunos de sus miembros, que no hubieran sido promovidas, o aprobadas, al menos, por dicha autoridad; debiendo todas ellas proceder según el modo, tiempo y orden establecidos, en especial si varias de esas juntas persiguen idéntico fin.

3. La misma autoridad eclesiástica cuidará de que toda peregrinación piadosa sea organizada y conducida bajo la dirección de varones selectos, sin que falte nunca un eclesiástico que haga de director espiritual.

(1) Publicado en A. A. S., Vol. XXVIII, pp. 167-168.

4. Al fijar los precios, tendrán por norma dichos moderadores proceder de manera que tales piadosas peregrinaciones estén al alcance de las pequeñas fortunas; no exigiendo a los peregrinos nada sobre lo que reclame una prudente administración, apartando de ellas hasta la menor apariencia de lucro.

5. Los individuos del clero, secular o religioso, no deberán inmiscuirse en los asuntos concernientes a la preparación técnica de dichas peregrinaciones, como quiera que tales asuntos desdican de la dignidad eclesiástica; por cuya razón se deben encomendar a seglares probos y peritos, a quienes se exigirá que, bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica, nada se mezcle en tales organizaciones que desdiga del fin religioso de las peregrinaciones, antes bien todas las cosas se hallen acordes con la piedad cristiana y contribuyan a fomentarla.

II

Decretos de la Sda. Congr. del Sto. Oficio condenando libros.

a) In generali consessu die 3 iulii 1935... Emi ac Rvmi Domini Cardinales... damnarunt et in indicem librorum prohibitorum absque ulla mora inserendum mandarunt opus... cui titulus:

ANGELO COCLES, *Cento e cento e cento e cento pagine del Libro Segreto di Gabriele D' Annunzio tentato di morire.*

in quo «gareggia la sfrontatezza della immoralità con affermazioni di errori spesso empì e blasfemi» (1).

b) In generali consessu, die 17 iulii 1935... damnarunt et in Indicem librorum prohib. inserendum mandarunt novum librum, recenter editum, qui inscribitur:

ALFRED ROSENBERG, *An die Dunkelmänner unserer Zeit Eine Antwort auf die Angriffe gegen den «Mythus des 20. Jahrhunderts».* Hoheneichen Verlag München (2).

c) Die 15 ianuarii 1936.

Declaratur praedamnatum opusculum, cui titulus: *Pietre miliari nella storia del Cristianesimo*, autore Ernesto Buonaiuti, excommunicato vitando, nuper editum, ipso iure damnatum, vi can. 1399 C. J. C., declararunt atque in Indicem librorum prohib. inserendum mandarunt... (3).

(1) A. A. S., Vol. XXVII, p. 304.

(2) A. A. S., l. cit.

(3) A. A. S., Vol. XXVIII, pág. 71.

d) In generali consessu, die 22 aprilis 1936,... ad praescriptum can. 1399, n. 7, ipso iure damnatum esse declararunt atque in Indicem libr. prohib. inserendum mandarunt librum qui inscribitur:

JOSÉ FRANCO PONCE, *Los misterios de las mesas parlantes y del soligrafón* (1).

e) In generali consessu, die 6 maii 1936,... ad praescriptum can. 1399 C. J. C. ipso iure damnatum esse declararunt atque in Indicem libr. prohib. inserendum mandarunt librum qui inscribitur:

GERMÁN LIST ARZUBIDE, *Práctica de educación irreligiosa* (2).

f) In generali consessu, die 10 iunii 1936,... damnarunt atque in Indicem libr. prohib. inserendos mandarunt duos libros a Sac. Georgio Sebastiano Huber conscriptos, quibus tituli:

Vom Christetum zum Reiche Gottes, Regensburg, 1934;

Weisheit des Kreuzes, Regensburg, 1935 (3).

III

Instrucción de la Sda. Congr. de Propaganda Fide para los Institutos religiosos de mujeres, ordenada a velar por la vida de los niños y sus madres en los lugares de misiones (4).

Lleva este importante documento la fecha del 11 de febrero del año en curso, y comienza declarando que acostumbra siempre esta Sda. Congregación adaptar el sistema del apostolado a las diversas necesidades de tiempos y lugares. Las de hoy exigen que se atienda con especial cuidado a la vida de los niños y sus madres, según lo atestiguan múltiples documentos enviados por los Ordinarios de las misiones a la Santa Sede notificando el peligro inminente en que se hallan algunas tribus africanas de extinguirse si no se aplican remedios eficaces para conservar la vida de niños y madres. Regiones hay, en las cuales el abandono casi total de los preceptos elementales de la higiene, da por resultado que perezcan numerosos niños al poco tiempo de nacidos. En esos lugares la autoridad civil y las mismas sectas acatólicas se preocupan grandemente de ese asunto; y algunos Gobernadores rehusan admitir a las religiosas en los hospitales como no presenten diploma de hallarse debidamente impuestas en lo que atañe a la cura de enfermos.

(1) A. A. S., Vol. cit., pág. 205.

(2) A. A. S., l. cit.

(3) A. A. S., Vol. cit. pág. 234.

(4) A. A. S., Vol. XXVIII, pp. 208-209.

Tales circunstancias han hecho que surgieran algunas asociaciones, si bien por iniciativa privada, con el fin de remediar tamañas necesidades. Urge, pues, organizar y someter a la correspondiente disciplina tales asociaciones.

A ese objeto, habiendo obtenido dicha Sda. Congregación la correspondiente facultad del Sumo Pontífice, y de convenio con la de Religiosos, juzgó oportuno publicar las siguientes normas e instrucciones.

Sería de desear que se instituyeran nuevas Asociaciones de Hermanas consagradas, dentro de los debidos límites, a auxiliar a las madres y a los niños que se encuentren en peligro de perecer. Tales Institutos habrán de constituirse en conformidad con el derecho común. Por añadidura, esta Sagrada Congregación vería con muy buenos ojos que en los Institutos religiosos ya existentes, se formen secciones de Hermanas destinadas al fin indicado. Si el caso lo pidiera, se añadirían las correspondientes normas a las constituciones de los Institutos religiosos que dependen de la Propaganda Fide.

Lo anteriormente dispuesto queda sujeto a las siguientes condiciones:

a) No es menester que *todas* las Religiosas ejecuten por sí mismas toda clase de curaciones; sino que pueden tener a sus órdenes enfermeras seglares indígenas, cuya pericia se halle comprobada por el correspondiente documento, las cuales mantengan íntima relación con el Instituto religioso, ya por el afecto que le profesen, ya por vivir en sociedad con las Hermanas.

b) Ninguna Hermana podrá ser obligada por los Superiores a ejercer la obstetricia, sino sólo la practicarán aquellas que voluntariamente acepten de sus Superiores el ocuparse en este caritativo ministerio, peculiar de las misiones.

c) Estas nuevas ocupaciones exigen un conocimiento proporcionado de la medicina y una especial disciplina del espíritu.

Menester es, por tanto, que las Hermanas hayan conseguido el relativo documento público que atestigüe su pericia médica, o su aptitud para desempeñar el cargo de enfermeras; pero, sobre todo, deben fortalecerse con especiales auxilios espirituales, que sus Superiores se encargarán de señalarles. Al ocuparse de curar las enfermedades deben tener presente que tal ministerio implica el ejercicio y el mérito de la caridad, puesto que al suavizar los dolores corporales, allanan el camino para que penetre en las almas la gracia del Redentor. Conviene recordar aquí el dicho de S. Francisco de Sales, a saber, que la caridad vela por la custodia de la castidad.

d) Preciso es que para obtener el diploma de aprobación acudan las Hermanas a los sanatorios y universidades católicos, y a falta de éstos, a los hospitales regidos por maestros católicos. Donde no puedan frecuentar los sanatorios y universidades católicos, podrán las Hermanas, previa la licencia de esta Sda. Congregación, frecuentar también los sanatorios laicos. Cuando

hayan de asistir a los hospitales para imponerse en el arte de curar, irán dos por lo menos, y, si las circunstancias lo imponen, vestirán trajes seculares modestos; pero han de habitar en casas religiosas, donde tengan todos los días medios para dar el conveniente reposo al espíritu y fortalecerlo.

e) En los nuevos Institutos, que se hayan de consagrar exprofeso al cuidado de las madres y los niños, las aspirantes a dicha ocupación, terminarán los estudios universitarios antes de hacer la profesión de votos perpetuos.

En los Institutos ya existentes, téngase en cuenta esta norma, y cúmplase en la medida que las constituciones lo permitan.

En lo concerniente al ejercicio de la medicina y cirugía por los misioneros, aténganse a lo dispuesto en el can. 139 del Código Canónico y a los indultos que la Sda. Congregación suele conceder.

IV

Disposiciones de la Sda. Penitenciaria.

A) Pondremos en primer lugar el importante Decreto del 18 de abril de 1936, que a la letra dice así:

Absolutio sacerdotum ab excommunicatione, ob attentatum etiam civile tantum matrimonium, et actu cum muliere caste conviventium eorumque admissio ad participationem sacramentorum more laicorum Sacrae Paenitentiariae Apostolicae exclusive reservatur.

Lex sacri coelibatus inter Latinos adeo Sanctae Ecclesiae curae semper fuit atque est ut, si agatur de sacerdotibus, fere nunquam super ea retroactis temporibus dispensatum fuerit, nunquam prorsus, ne in mortis quidem periculo, in praesenti disciplina dispensetur.

Cum tamen, nequitia temporum, contingere aliquando soleat ut infelix aliquis sacerdos, suae vocationis oblitus in sacrilegum concubinatum lapsus, ob matrimonium etiam civiliter tantum attentatum aliasque gravissimas rationes, a cohabitatione sub eodem tecto cum suae desertionis complice, etsi forte tandem ad cor reversus, cessare impediatur, ideoque ad suae eiusdemque suae complicitis conscientiae consulendum, data fide de absoluta perfecta in posterum continentia perpetuo servanda, ad participationem sacramentorum more laicorum petat admitti, Sancta eadem Ecclesia, pro sua erga devios etiam filios materna sollicitudine, ei, quantum in se est, si et quando peculiaribus id suadeant rerum adiuncta, subvenire non renuit. Quod quidem cum conscientiam praesertim respiciat, Sacrae Paenitentiariae Apostolicae *exclusive* reservari congruum visum est.

Re igitur collata per infrascriptum Cardinalem Maiorem Paenitentiarium cum Ssmo. D. N. Pio divina providentia Pp. XI, eadem Sanctitas Sua, in au-

dientia diei 14 mensis martii vertentis anni... decernere ac statuere dignata est ut, firma excommunicatione, de qua in can. 2388 § 1, absolutio ab ea in casu supra exposito et consequens supplicantis admissio ad sacramenta more laicorum suscipienda, ab ipsa tantum Sacra Paenitentiaria Apostólica, servata speciali procedendi forma et sub peculiaribus quibusdam cautelis et conditionibus ab eadem Sanctitate Sua patefactis ac praescriptis, concedi possint; et si forte concedantur ab aliquo sacerdote in periculo mortis, maneat obligatio ad ipsam S. Paenitentiarium recurrendi, ut praescribitur can. 2252 pro censuris a iure Sanctae Sedi specialissimo modo reservatis.

Hoc autem Decretum Sibi relatum in alia audientia diei 23 eiusdem mensis idem Smus. D. N. in omnibus adprobare et confirmare dignatus est, mandans ut, quo solet modo, publici iuris fiat.

Contrariis quibuscumque etiam speciali mentione dignis non obstantibus (1).

* * *

B) Indulgencias.

a) *Visita espiritual al Ssmo. Sacramento.*—Bien conocida es la costumbre laudable de muchos cristianos que sobresalen por su piedad, los cuales, hallándose impedidos por enfermedad o por otras causas justas, de ir a la iglesia a visitar a Jesucristo sacramentado, bien sea expuesto a la pública veneración, bien reservado en el sagrario, y de ganar las indulgencias anejas a tales visitas, procuran, guiados por espíritu de fe en la presencia real de Jesucristo en el Sacramento del altar, visitarle desde la propia casa o lugar donde se encuentran, rezando a la vez las oraciones prescritas, íntimamente persuadidos de que el divino Redentor en la inagotable caridad de su sacratísimo Corazón aceptará benignamente ese acto de piedad, así como también le es gratísima la comunión espiritual cuando no se puede comulgar sacramentalmente.

Considerando estas cosas Su Santidad Pío XI, movido por su gran devoción, a todos manifiesta, hacia este divinísimo Sacramento, que le impulsó a no omitir cosa alguna de cuantas pudieran contribuir a promover con más eficacia su culto y a inflamar cada vez más el amor de los fieles respecto de la sagrada Eucaristía, decidió enriquecer con especiales indulgencias la práctica de la visita espiritual; tan arraigada entre los cristianos piadosos...

Por consiguiente, en la audiencia concedida al Cardenal Penitenciario Mayor el 23 de febrero del año 1935, decretó que cuantos fieles hagan, al menos con corazón contrito, la mencionada visita al Ssmo. Sacramento, y recen-

(1) A. A. S., Vol, XXVIII, pp. 242-243.

las oraciones señaladas en el Breve Apostólico del 3 de junio de 1932 (1), a saber, cinco *Padrenuestros*, *Ave Marias* y *Gloria* a Jesucristo sacramentado y un *Padrenuestro*, *Ave María* y *Gloria* a intención del Sumo Pontífice, cuando motivos ajenos a su voluntad les impidan acudir personalmente a la iglesia, *cuantas veces* rezaren las oraciones mencionadas, *otras tantas* pueden ganar *indulgencia parcial de cinco años y cinco cuarentenas*, e *indulgencia plenaria*, una vez por semana, cumpliendo las condiciones ordinarias (de confesión y comunión...), si en las circunstancias dichas practican diariamente la visita de referencia (2).

Con este decreto no hace otra cosa la Iglesia, sino declarar aplicable al caso presente, aquella sentencia que S. Bernardo expresaba en estos términos: «Ante el acatamiento divino la voluntad o el deseo se equipara a la obra, cuando no es posible realizar ésta».

b) *Visitas al Monumento el Jueves y Viernes Santo*.—Nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XI, gloriosamente reinante, se dignó hacer extensivas las indulgencias anejas al piadoso ejercicio de las XL Horas, a las visitas que se hagan al Sacramento Eucarístico reservado en el santo Sepulcro (por otro nombre el Monumento) los dos días de Semana Santa, concediendo, el 13 de abril de 1935, a todos y cada uno de los fieles que en los mencionados días visiten devotamente el Ssmo. Sacramento expuesto con rito especial a la pública veneración en memoria de su primera institución, y recen, al menos con corazón contrito, *cinco Padrenuestros*, *Ave Marias* y *Gloria*, en acción de gracias por tan admirable beneficio, y un *Padrenuestro*, *Ave María* y *Gloria* a intención del Sumo Pontífice, *cuantas veces* lo efectúen, *otras tantas* pueden ganar *quince años de indulgencia*, y una vez, cada uno de los dos días, *indulgencia plenaria* confesando y comulgando (3).

Contestando a una duda propuesta con motivo del Decreto que acabamos de reproducir, declaró la Sda. Penitenciaría el 18 de febrero de 1936 que en las regiones donde es costumbre, aprobada por la Iglesia Romana, tener en Semana Santa el Ssmo. Sacramento expuesto a la veneración de los fieles más de dos días, se pueden ganar las indulgencias dichas, todos los días que permanezca expuesto (4).

c) *Visitas a los «siete altares»*.—Ocupase de ellas el Decreto de la Sagrada Penitenciaría que lleva la fecha del 2 de octubre de 1935 (5), el cual co-

(1) Lo publicó A. A. S. en el Vol. XXIV, p. 231. Dimos cuenta de él a nuestros lectores en el núm. 139 de LA C. TOMISTA, correspondiente a enero-febrero de 1933.

(2) A. A. S., Vol. XXVII, pp. 169-170.

(3) A. A. S., Vol. XXVII, pág. 277.

(4) A. A. S., Vol. XXVIII, pág. 176.

(5) A. A. S., Vol. cit., pp. 449-450.

mienza recordando la singular devoción con que, desde el siglo XII, los fieles que acudían a Roma para venerar el sepulcro del Príncipe de los Apóstoles, visitaban algunos altares de la Basílica Vaticana.

Entre esos altares, parece que se contaban algunos, enriquecidos con más copiosos privilegios e indulgencias, los cuales formaban ese número septenario a que alude el presente Decreto, cuyos nombres son como sigue: 1) de la Sma. Virgen bajo el nombre de gregoriana, 2) de los SS. Proceso y Martiniano, 3) de S. Miguel Arcángel, 4) de Sta. Petronila, Virgen, 5) de la Virgen del Pilar, 6) de los SS. Apóstoles Simón y Judas, 7) de S. Gregorio Magno.

Ahora bien, aun cuando se infiere de documentos auténticos la existencia de especiales indulgencias concedidas a quienes visitaban los altares antedichos, sin embargo, han perecido los documentos donde constaban los nombres de los Papas que las habían concedido y los límites de la concesión..., de donde vino a resultar que disminuyó el fervor de los fieles a practicar semejantes visitas.

Deseando ardientemente S. S. Pío XI que vuelva a reanudarse tan piadoso ejercicio, al objeto de poner las cosas en claro, en la Audiencia concedida al Cardenal Penitenciario Mayor el 13 de julio de 1935, abrogando primero todas las concesiones anteriores, a cuantos visiten los siete altares de la Basílica Vaticana, concedió las siguientes indulgencias: 1) *parcial de siete años*, por la visita de cada altar, rezando piadosamente, y al menos con corazón contrito, cualquier oración en honor de su Titular; 2) *plenaria*, el día de la fiesta del Titular, cumpliendo las condiciones acostumbradas (a saber, confesando, comulgando y orando a intención del Sumo Pontífice) y practicando la visita en la forma anteriormente indicada; 3) *plenaria*, que puede ganar cualquier día, quien cumpla las condiciones acostumbradas, y visite durante él los siete altares arriba designados; bien entendido que el cómputo del día, para los efectos de la visita, se hará según la norma propuesta en el can. 923 del Código Canónico, o sea que se puede verificar desde el medio día anterior, hasta las doce de la noche del día señalado (para ganar la indulgencia).

Si en virtud de Indulto pontificio pueden los fieles en otras iglesias, de Roma o fuera de Roma, ganar las indulgencias de los siete altares «*ad insulam*», como las anejas a los siete de la Basílica Vaticana, mediante la visita de siete altares explícitamente designados en el Indulto de referencia, Su Santidad concedió benignamente las siguientes indulgencias: 1) *parcial de cinco años*, por cualquier visita de cada uno de dichos altares, cumpliendo idénticos requisitos que los señalados en el n. 1) del grupo precedente; 2) *parcial de siete años*, en la fiesta del Titular del altar, visitando éste de la manera antedicha; 3) *plenaria*, cumpliendo las prescripciones consignadas en el n. 3) anterior.

d) *Indulgencias anejas al piadoso ejercicio que se practica los viernes al toque de campana en memoria de la muerte de N. S. Jesucristo.*—Ampliando la concesión que Benedicto XIV hiciera de 100 días de indulgencia a quienes a intención de Su Santidad, rezasen cinco Padrenuestros y Ave Marías, los viernes al toque de campana, a las tres de la tarde, en memoria de la muerte de nuestro Divino Redentor, concedió el actual Pontífice, con fecha 20 de enero de 1933, a cuantos, los viernes, al toque de campana, a cualquier hora que se efectúe, en consonancia con las diversas costumbres locales, recen, de rodillas, si buenamente pueden, las mencionadas oraciones, añadiendo a intención del Sumo Pontífice la jaculatoria: «Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, etc.», u otra semejante, que puedan ganar las siguientes indulgencias: a) *parcial de diez años*, en cualquier viernes, practicando dicho piadoso ejercicio, al menos con corazón contrito; b) *plenaria*, cumpliendo las condiciones ordinarias, si durante un mes hubiesen practicado aquel piadoso ejercicio todos los viernes (1).

Habiéndose presentado la duda sobre si era necesario de todo punto el toque de campanas para poder ganar estas indulgencias, declaró la Sda. Penitenciaría el 28 de diciembre de 1935, que no era necesario, y por consiguiente, que podían ganarse también en los lugares donde no se acostumbra dicho toque, bastando con rezar las oraciones mencionadas, bien en las primeras horas de la tarde, bien a cualquier otra hora del día, en la cual, según las costumbres de los diferentes lugares, se suele conmemorar la muerte del Señor (2).

V

Dudas resueltas por la Comisión del Código el 16 de enero, 16 de marzo y 15 de mayo de 1936 (3).

I.—DE POSTULATIONE IN CAUSIS SERVORUM DEI.

D. Utrum, vi can. 2004 § 3, in Urbe fixam habere sedem teneatur dumtaxat postulator in processibus apostolicis, an etiam postulator in processibus informativis seu ordinariis.

R. Affirmative ad primam partem; negative ad secundam.

En la segunda parte de su tratado *De Processibus*, n. 38, define el P. Noval, O. P., el postulador de las causas de beatificación y canonización, diciendo que es: «el sacerdote, secular o religioso, que tiene su residencia fija en Roma, el cual, por sí o por otros, denominados vice-postuladores, promueve o trata ante el tribunal competente las mencionadas causas».

(1) A. A. S., Vol. XXV (1933), pág. 70.

(2) A. A. S., Vol. XXVIII, pág. 79.

(3) A. A. S., Vol. XXVIII, pp. 178 y 210.

El canon de referencia en su § 3 ordena que el postulador, ya actúe en nombre propio, ya en nombre de otro, debe ser sacerdote, secular o religioso, y tener su residencia fija en Roma.

Para formarse idea exacta del contenido de la presente respuesta, conviene recordar algunas disposiciones del Código relativas a la beatificación y canonización.

Para obtener de la Sede Apostólica la introducción de la causa de beatificación de un Siervo de Dios, exige el can. 2038 § 1 que de antemano conste jurídicamente acerca de estos cuatro puntos: *a)* de la pureza de doctrina en sus escritos contenida; *b)* de la fama de santidad, virtudes y milagros o del martirio; *c)* de la ausencia de cualquier obstáculo que se considere perentorio respecto de la beatificación; *d)* y, además, que no se le tributó culto público.

Por tanto, añade este mismo canon en el § 2, a petición del postulador, si el Ordinario juzga que debe admitir dicha petición, viene éste obligado a practicar estos tres trámites:

1.º Buscar los escritos del Siervo de Dios;

2.º Instruir proceso informativo tocante a la fama de santidad, de las virtudes en general o del martirio, de la causa de éste y de los milagros.

3.º Instruir proceso para comprobar que no se le tributó culto público.

A cada uno de estos términos consagra el Código sendos artículos, terminando el capítulo con un cuarto artículo donde se contienen las normas que regulan la transmisión a Roma de los escritos del Siervo de Dios, una copia del proceso informativo y otra del llevado a cabo sobre no habersele tributado culto.

El envío de los escritos lo hará el Ordinario por sí mismo; pero las copias de los procesos las enviará por medio del postulador. Así lo disponen los cánones 2061, 2063 y 2064.

Llegados a Roma los anteriores documentos, en las debidas condiciones, procede la Sda. Congr. de Ritos a la revisión de los escritos.

No resultando nada desfavorable a la doctrina, o, si algo hubiera, no siendo de tanta monta que impida seguir adelante, se procede a discutir el proceso informativo, entregando antes una copia al postulador, en cumplimiento de lo que ordena el can. 2075.

Si después de discutido este proceso según las normas de los cc. 2076-2081, los Cardenales de la mencionada Congregación lo dan por válido, el Cardenal Ponente les propondrá la siguiente cuestión: *an signanda sit commissio introductionis causae in casu et ad effectum de quo agitur*.

Si el juicio de los Cardenales resulta favorable, se pide al Papa que firme, si lo tiene a bien, *la comisión de la introducción de la causa* (can. 2083).

Obtenido esto, pasan los Cardenales a discutir si se debe confirmar la sen-

tencia de *no culto* pronunciada por el Ordinario, y si el resultado es favorable, seguirá el decreto correspondiente, después del cual es llegado el momento de pedir al Sumo Pontífice las letras remisoriales para instruir el proceso apostólico, así respecto de la fama de santidad, milagros o martirio, como tocante a las virtudes y milagros en especial, o acerca del martirio y su causa (can. 2087).

Dichas letras remisoriales nombrando un tribunal de cinco jueces, por lo menos (can. 2088), el Cardenal Prefecto de la Congr. de Ritos, que es el encargado de pedir las al Sumo Pontífice (can. 2087), las entregará al postulador, el cual, a su vez, las hará llegar al presidente del tribunal nombrado (can. 2091).

En el can. 2139 § 1, aparece, por última vez, el postulador para pedir a la Sda. Congr. que dé el oportuno decreto ordenando reasumir la causa de canonización de quien, después de beatificado, se afirma que por su intercesión hubo de realizarse un milagro.

De lo anteriormente dicho se infiere que en virtud de la respuesta dada por la Comisión del Código, a que nos venimos refiriendo, la obligación impuesta por el can. 2004 § 3 de residir en Roma, no se extiende al postulador a que aluden los cc. 2038 y siguientes hasta el 2064 inclusive, sino que reza sólo con el mencionado en los cc. 2075 y siguientes.

II.—DE SACRA COMMUNIONE IN NOCTE NATIVITATIS DOMINI.

D. An can. 867 § 4, collatus cum can. 821 § 2, ita intelligendus sit ut sacra Communio distribui possit in Missa, quae sive iure sive apostolico indulto celebratur media nocte Nativitatis Domini.

R. Affirmative, nisi loci Ordinarius iustis de causis in casibus particularibus id prohibuerit ad normam can. 869.

Refiriéndose a los días, declara el can. 867 §§ 1-3, que en todos ellos es lícito distribuir la sagrada Eucaristía, excluido el viernes santo, en el cual sólo se permite administrar el Viático a los enfermos, y el sábado santo, en el que únicamente se puede dar la comunión en las iglesias donde se celebre Misa, y aún en éstas, una vez sola, bien sea dentro de la Misa, bien a continuación de ésta o poco después.

Respecto de las horas, añade el § 4 de este mismo canon, como regla general, que la sagrada comunión se distribuya sólo en aquellas horas en que puede celebrarse la Misa, a no ser que—agrega a modo de excepción—, una causa razonable aconseje administrarla también fuera de tales horas.

El can. 846 § 1, que guarda íntima relación con el presente, autoriza a todo sacerdote para administrar la sagrada comunión dentro de la Misa, y, si celebra en privado, también inmediatamente antes y después de ella, salvo lo establecido en el can. 869, el cual, refiriéndose a los lugares, dice que se pue-

de dar la sagrada comunión donde quiera que se permite celebrar la Misa, aun en los oratorios privados, a no ser que lo prohíba el Ordinario del lugar por causas justas, y en circunstancias particulares.

Estos datos parecían suficientes para poder afirmar que en la noche de Navidad era lícito administrar la sagrada comunión en la Misa conventual y parroquial que, según el can. 821 § 1, se pueden comenzar a media noche.

Pero surgía por otro lado la duda, al ver que el § 3 de este mismo canon autoriza para que en todas las casas religiosas y pías que tengan oratorio con facultad de reservar habitualmente la sagrada Eucaristía, pueda un sacerdote celebrar, en la mencionada noche, una o las tres Misas y administrar la sagrada comunión a quienes la pidan.

El contraste que se observa entre este párrafo tercero, donde se menciona expresamente la facultad de administrar la sagrada comunión, mientras que en el párrafo segundo nada se dice de esto, fué parte para que algunos autores titubeasen algo al tratar de resolver si se podía dar la comunión en dichas Misas, conventual y parroquial.

Encontrábanse en tal situación Prümmer (*Manuale Iuris Canonici* ⁵, q. 291, 21). Más vacilantes se mostraban Vermeersch-Creusen (*Epitome Iuris Canonici* ⁴, T. II, nn. 97 y 111).

Bien es verdad que otros lo afirmaban resueltamente, v. gr. Blat (*Commentarium Textus C. J. C., Liber III, Pars I, De Sacramentis*, pág. 202 de la 1.^a edición), Schäfer (*De Religiosis* ², n. 377) y Regatillo (*Casos de Derecho Canónico*, T. II, n. 197), alegando este último la respuesta dada por la Comisión del Código al Obispo de Tuguegarao, publicada el año 1920 en *Cultura Social* de Manila.

Sea bien venida la respuesta de la Comisión, arriba transcrita. Merced a ella quedan disipadas todas las dudas que sobre el particular existían; lo cual no se había logrado con la transmitida por el Presidente de la Comisión al Obispo de Tuguegarao, a causa de no haberse publicado en A. A. S., honor reservado a esta de ahora.

Para terminar, hemos de advertir que no estaban acordes los comentaristas acerca del alcance que se había de dar a la facultad en el can. 869 concedida al Ordinario del lugar de prohibir la administración de la sagrada comunión en casos particulares, por causas justas.

Unos, como Vermeersch-Creusen (ob. cit., n. 137), Prummer (ob. cit., qq. 296 y 301), Ferreres (*Derecho Sacramental* ⁴, n. 227, b), Claeys Bouuaert-Simenon (*De Sacramentis*, n. 119), Cance-Arquer (*El Código de Derecho Canónico*, Vol. I, n. 617, 2., b), nota 1), sostienen que dicha facultad se limita a los oratorios privados; otros, por el contrario, como Blat (Ob. cit., pág. 204), Cappello (*Tractatus Canonico-Moralis, De Sacramentis*, Vol. I, n. 442), y a

lo que parece, Durieux, *L' Eucharistie*, n. 336, nota 1), no están por semejante limitación, sino que extienden dicha facultad también a las iglesias.

La respuesta de la Comisión a que nos venimos refiriendo, parece favorecer a estos últimos.

* * *

I.—DE CESSIONE BONORUM A RELIGIOSO MUTANDA.

D. An requiratur venia S. Sedis ut professus, ad normam can. 580 § 2, cessionem vel dispositionem saltem de notabili bonorum parte in favorem religionis mutare possit.

R. Affirmative.

Bien sabido es de todos que de suyo la profesión de votos simples no priva al que la hace de la propiedad de los bienes que a la sazón posea, ni de la capacidad jurídica para poder adquirir otros (can. 580 § 1). No se puede afirmar otro tanto respecto del dominio útil, o sea de la administración, uso y usufructo; y por eso, en cumplimiento de lo que prescribe el can. 569 § 1, deben los novicios, antes de emitir los votos simples, y por todo el tiempo que éstos hayan de durar, ceder la administración de sus bienes a quien les plazca, y, de no establecer lo contrario las constituciones del Instituto respectivo, disponer libremente del uso y usufructo de tales bienes.

Dos cosas pueden acontecer a este propósito, o que el novicio al profesar careciese de bienes temporales y los adquiriera después de profesar, o que a los entonces poseídos se añadan luego otros nuevos.

A estas dos contingencias provee el mencionado canon en el § 2, ordenando que en la primera hipótesis se verifiquen la cesión y disposición de referencia, y en la segunda se amplíen o completen las anteriormente hechas, sin que para ello sea obstáculo la profesión emitida.

Puede aún ocurrir con el tiempo que el profeso desee introducir algún cambio en la cesión y disposición realizadas en conformidad con estas últimas normas, y a ello atiende el can. 580 § 3 declarando que el profeso no puede verificar por propio arbitrio dicho cambio, como no se lo autoricen las constituciones, sino que necesita para ello la licencia del supremo Moderador, y si de monjas se trata, la del Ordinario del lugar, y si el monasterio estuviera sometido a los regulares, también la del Superior respectivo; pero siempre a condición de que semejante cambio, al menos si se refiere a una parte notable de los bienes, no se haga en favor del propio Instituto religioso, pues en este caso se requiere el permiso de la Santa Sede, como lo afirma la Comisión del Código en la respuesta arriba consignada, que, a nuestro juicio, es una interpretación que para surtir efecto no precisa ser promulgada, ya que

no hace otra cosa sino declarar palabras de suyo ciertas, según se expresa el can. 17 § 2.

En efecto, por encima del supremo Moderador, en un caso, y del Ordinario del lugar, en otro ¿quién está, sino la Santa Sede?

No determina el Código qué cantidad de bienes se ha de calificar como *parte notable* para dicho efecto. El P. Fanfani, después de mencionar la opinión de Vermeersch que califica de tal la cuarta parte, y la de Prummer, según el cual se debe extender hasta la tercera parte, cree que para formar juicio exacto se debe también establecer comparación con el conjunto de los bienes que el religioso posea (*De Iure Religiosorum* ², n. 256).

II.—DE TEMPORE SACRAE ORDINATIONIS.

D. An sub verbis *festis de praecepto*, de quibus in can. 1006 § 3, veniant etiam festa per Codicem in universa Ecclesia suppressa.

R. Negative.

Determina este canon el tiempo en que pueden conferirse las órdenes, y después de señalar en el § 2, como días ordinarios para las sagradas o mayores, los sábados de las cuatro Témporas y el que precede al domingo de Pasión y el Sábado Santo, añade en el § 3 que, interviniendo causa grave, puede el Obispo conferir las también cualquier domingo o fiesta de precepto.

Según acabamos de ver por la respuesta de la Comisión, esta última frase se ha de entender en sentido estricto, sin que sea lícito extender su contenido a las fiestas por el Código suprimidas para toda la Iglesia.

Esta declaración no habrá dejado de producir su tanto de extrañeza en varios comentaristas del Código, puesto que formaban mayoría los que habían sostenido lo contrario, como puede verse en Blat, (*De Sacramentis*, 1.^a ed., pp. 484-485), Cance (*Le Code de Droit Canonique*, T. II, n. 250) y Cappello (*De Sacra Ordinatione*, n. 564).

Vermeersch-Creusen (*Epit. J. C.*, T. II, n. 269) mostrábanse más inclinados por la sentencia que ahora prevaleció, no sin reconocer como segura la contraria.

Nos hallábamos, ciertamente, en presencia de una ley dudosa, cuya interpretación, a tenor del can. 17 § 2, no tiene efecto retroactivo y exige ser promulgada para que obligue su cumplimiento.

En el mismo sentido que la presente declaración creemos debe entenderse el privilegio de los regulares de poder ordenarse fuera de las Témporas, en domingo o día festivo, limitando estos últimos a los de precepto vigentes, a no ser que algunos, por especial concesión, puedan recibir las órdenes también en días feriados.

Otro tanto afirmaba Many (*De Sacra Ordinatione*, n. 98) de los indultos

anteriores al Código, aun respecto de aquellos en los cuales no figuraba la frase «*días festivos de precepto*», por ser ella tan vulgar y conocida, que debía sobreentenderse, *nisi aliter*, añadía, *expresse caveatur in indultis*.

No debe nadie olvidar que se trata de las Ordenes mayores, como quiera que, según el § 4 del can. 1006, la primera tonsura puede conferirse cualquier día, y las órdenes menores los domingos y fiestas dobles.

VI

Derecho Práctico Parroquial.

Derechos y deberes de los Párrocos, a tenor del Código de Derecho Canónico, por Gonzalo Arteche, Vicario Foráneo de los Angeles (Chile). XXVI 874 págs. en 4.º Precio: 24 ptas. Santiago de Chile. Imprenta Universitaria. Estado, 63. 1934.

Es indudable que, en igualdad de circunstancias, nadie más capacitado que un párroco para escribir sobre derecho parroquial. Si a ese carácter se añade una erudición nada vulgar, un criterio recto y un celo de apóstol, como delatan las páginas de esta obra, no es menester esfuerzo alguno para darse perfecta cuenta de su importancia y de los excelentes servicios que está llamada a prestar, sobre todo a cuantos ejercen cura de almas, ya que a ruego de ellos y para ellos fué escrita.

El autor, pensando principalmente en aquellos a quienes el cuidado de vastas parroquias deja escasísimos instantes para el estudio, planeó este libro dándole un carácter eminentemente práctico, trayendo a colación la inmensa mayoría de los cánones en el Código contenidos, y añadiendo las explicaciones que juzga precisas, sin salirse del marco de la brevedad.

A un tratado preliminar sobre las *Normas generales del Código*, siguen otros doce, cuyos epígrafes reproducimos: Tratado 1.º *La Parroquia*. T. 2.º *El párroco: los vicarios parroquiales*. T. 3.º *Los feligreses*. T. 4.º *La iglesia parroquial*. T. 5.º *Derechos del párroco*. T. 6.º *Deberes del párroco*. T. 7.º *Derecho funeral*. T. 8.º *Derecho sacramental*. T. 9.º *Administración temporal del beneficio parroquial*. T. 10. *Derecho procesal especial*. T. 11. *Derecho penal*. T. 12. *El Vicario foráneo y otras personas relacionadas con la parroquia y el párroco*.

Enriquecen la obra tres Indices: *analítico, alfabético y de cánones comentados y citados en el texto*, que facilitan grandemente su manejo.

Nada tiene de extraño que en una obra donde tantas materias se tratan haya algunas inexactitudes. Por lo demás, nuestro autor, con una humildad y sinceridad que le honran, lo reconoce, y de antemano muestra su gratitud a quienes las señalen. Con ser ello tarea ingrata, vamos a cumplir lo que reputamos deber ineludible, fijándonos sólo en las cosas más salientes.

Hablando de los funerales, pregunta en el n. 478 si están incluidos en el can. 1221 los religiosos, novicios, etc., no exentos, y los de religión laical, aun exentos. Con ser más numerosos, y, a nuestro juicio, de más autoridad, y alegando razones más valiosas, por no decir las únicas valederas, los canonistas que sostienen la afirmativa, nuestro autor se inclina por el otro lado, o sea en favor de la parroquia, no sabemos si debido a una confusión acerca de la exención, o por no tener en cuenta lo del can. 514.

El 28 de diciembre de 1927 declaró la Comisión del Código que el vocablo *adeat* del can. 522, no se ha de interpretar en el sentido de que no pueda una religiosa *llamar* al confesor a que se refiere el mencionado canon. Es inexacto, por consiguiente, lo que afirma el Sr. Arteche cuando dice: «que la religiosa... no ha de llamar al confesor», si quiere hacer uso de la facultad que dicho canon le concede (n. 582).

El mismo calificativo debemos aplicar a lo que se lee en el n. 591, donde hablando de la *absolución del cómplice*, nos encontramos con estas frases: «Para que exista la complicidad de que aquí se trata, se requiere: a) que el pecado sea externo y grave, es decir, verdadero delito, ora de parte del confesor, ora de parte del penitente, ora de parte de uno y de otro».

Lo cierto es que para que exista dicha complicidad se necesita la intervención de ambos, si bien no hace falta que los dos intervengan activamente, bastando con que uno manifieste su consentimiento no protestando de la acción del otro. ¿Será ésto lo que nuestro autor quiso afirmar? Si así fuera, menester es añadir que el modo de expresarse fué deficiente y puede inducir a error.

Para terminar, anotemos que el can. 1541 § 2, n. 1.º, exige el beneplácito apostólico para poder arrendar una finca eclesiástica, sólo en el caso de que el valor anual de la renta exceda la cantidad de 30.000 pesetas y el arrendamiento se haga por más de nueve años; pues bien, en el n. 727 de la obra que reseñamos se omite este último requisito, diciendo sencillamente que «se requiere (la licencia de la Santa Sede) para los arrendamientos cuya renta anual excede de 30.000 pesetas».

Abrigamos la íntima persuasión de que nuestro autor, en ediciones posteriores, no dejará de modificar éstas y algunas otras cosillas.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

PARA no defraudar a nuestros lectores del Extranjero, que tienen puestas sus miradas en España y no les es fácil informarse auténticamente de lo que aquí pasa, no queremos que en este número falte la acostumbrada crónica de nuestra Patria. El cronista forzosamente ha de ser un intruso, pues el habitual tenía su residencia en Madrid, y aun nada se sabe de él. Más que relato de hechos, que aunque desfigurados por la falacia masónico-judáica, han sido ya divulgados por la prensa mundial, vamos a hacer breves consideraciones sobre la tragedia sangrienta que se desarrolla en nuestra amada Patria.

Después de los contínuos atropellos que la religión, la propiedad y los sentimientos más sagrados venían sufriendo a partir de febrero último con consentimiento o tolerancia de las autoridades, según se ha indicado en crónicas anteriores, el asesinato del señor Calvo Sotelo en la noche del 12 de julio, ordenado por la Dirección general de seguridad, acabó de colmar la paciencia de los elementos de orden, haciéndoles comprender claramente que por las vías legales nada podía esperarse de semejante situación. Aquella muerte era, no sólo una triste realidad, sino además la ruptura franca de las hostilidades. El día 17, nuestros invictos Legionarios daban en Marruecos el grito de tanta rebeldía contra un gobierno envilecido por crimen tan horrendo. Todas o casi todas las guarniciones respondieron sin titubear a aquel gesto, porque todas estaban informadas por el sentimiento de execración que produce en los corazones nobles el asesinato villano de hombre tan digno y benemérito, portavoz de un gran sector de opinión en el Parlamento y fuera de él.

El elemento civil se sumó inmediatamente al Ejército, acudiendo nuestra juventud voluntaria y espontáneamente a inscribirse en las milicias, para secundar aquella cruzada contra los enemigos de España y de la civilización cristiana. Fué este uno de los hechos más consoladores que contribuyó a sos-

tener el espíritu en los primeros momentos de angustia, compensando además las quiebras producidas por la defección de la Marina y de la Aviación, minadas por el virus comunista.

A causa de tales defecciones, el Movimiento en Madrid y en algunas capitales costeras no pudo prosperar, siendo sofocado por el cúmulo de recursos que obran siempre en manos de cualquier gobierno. Mientras el iniciador del Movimiento, nuestro genial caudillo don Francisco Franco, hacía frente a las enormes dificultades creadas por la traición de aquellas Armas, para organizar el traslado de fuerzas de Marruecos a la Península, se dió tiempo al gobierno de Madrid para preparar una mala defensa de la capital; pero organizado el ejército expedicionario, semejante defensa ha ido cediendo ante su empuje arrollador, y hoy, a mediados de diciembre, se lucha ya en las calles de la población. El avance realizado en poco más de tres meses desde Cádiz hasta el Manzanares es garantía de la victoria final, que ha de salvar a España de las hordas comunistas.

En esta guerra, que no tiene semejante en la historia, se han dado por parte de los nacionales casos de valor y de heroísmo que son como exponente del espíritu que anima a nuestros soldados y milicias. Los contrastes entre uno y otro campo son por otra parte tan pronunciados que basta recordarlos.

A medida que se iba deslindando la situación y formalizando la lucha en los distintos frentes, comenzó el avance, lento a veces, pero siempre firme de nuestras fuerzas, sin registrarse ni un solo retroceso. Fenómeno tantas veces repetido y en las circunstancias más variadas, expresa bien claro de qué parte estaba el valor, la disciplina, el orden y competencia de mando. La defensa del Alcázar de Toledo y de la dos veces mártir capital de Asturias, que han conmovido al mundo, son episodios elocuentes del heroísmo que anida en nuestras filas y de la barbarie que informa a los contrarios. Incendios, saqueo y destrucción sistemática es lo que han encontrado nuestros soldados en los pueblos que iban conquistando. En cuanto a asesinatos, ensañamientos y martirios, es poco cuanto se ha dicho y se puede imaginar. Las hordas comunistas se habían propuesto el completo exterminio de todo elemento de derechas. Las listas negras que a su tiempo se hicieron públicas y encerraban el primer paso para la implantación del sovetismo en España, tuvieron triste cumplimiento en Andalucía oriental, en Barcelona, Madrid y Valencia, con agravantes que han superado en mucho a la Rusia comunista. Los fusilamientos en masa por millares, los ensañamientos más horrendos han tenido lugar en aquellas desdichadas poblaciones. Personas quemadas vivas, descuartizadas o enterradas también vivas, arrojadas al mar atadas en racimos, atormentadas con toda clase de instrumentos, ultrajadas sin consideración al sexo, a la edad, estado ni categoría cultural o social; escenas de crueldad inaudita han ido

apareciendo al paso de nuestro ejército victorioso en su avance sobre la capital de España. El simple fusilamiento—nos decía poco ha cierto religioso que logró evadirse de aquel infierno—era una especie de privilegio para la persona de derechas que caía en manos de aquellas fieras. Así han sucumbido sacerdotes dignísimos, religiosos célebres, escritores insignes, sabios de renombre mundial, detenidos y asesinados por una turba de irresponsables en los patios de las cárceles o en las checas improvisadas a estilo ruso, sin que el mal llamado gobierno de Madrid hiciera nada para cortar el paso a la canalla, si es que no la ha impulsado a seguir por ese camino de vandalismo.

Para completar este cuadro dantesco, como si no bastasen los distintos elementos que forman el conglomerado del abominable Frente popular, han llamado en su ayuda a toda la hez internacional, indeseables, expresidarios, criminales, ladrones de profesión, gente que nada tiene que perder, los cuales pronto se han apoderado del mando y controlan administración, vidas y haciendas, sin que las sombras de gobierno que todavía figuran en algunas regiones tengan libertad de acción ni puedan responder de nada, ni evitar que continúen los crímenes con que esas furias desencadenadas van sembrando el suelo patrio.

Ese espectáculo horrendo, que debiera conmover al mundo civilizado y caerá como baldón de ignominia sempiterna, no sólo sobre los malos españoles que en ello han tenido parte, sino también sobre los gobiernos y naciones extranjeras que han colaborado o amparan la aportación de ayudas escandalosas para una obra de exterminio y de sangre, ha sido como reactivo para el pueblo sano, encendiendo sus almas y disponiéndose a luchar como leones hasta dar su vida en holocausto por la salvación de la Patria. Jamás en la historia de España—y sépanlo bien los taimados leguleyos de dentro y de fuera, que con actitudes equívocas o farisáicas tratan de poner reparos a la obra santa de redención que realizan los nacionales—jamás se ha dado causa ni más justa ni más obligada para levantarse en armas contra un gobierno traidor, que poco a poco, solapadamente iba entregándonos en manos de Rusia. Unas semanas, unos días más de espera y España hubiera pasado a ser colonia de las repúblicas soviéticas. Esto que se vislumbraba desde el principio, se ha ido evidenciando más cada día, y hoy lo verán hasta los ciegos, estén donde estén, si quieren entenderlo. Que no digan, pues, pretendiendo paliar ese apoyo criminal que prestan a los rojos, que vienen a salvar la libertad y la democracia, porque la verdadera libertad y democracia propia de pueblos civilizados están bien a salvo en la España de Franco. Vean, vean todos y juzguen por esos asesinatos realizados en Madrid y Barcelona, por el bombardeo de hospitales, de poblaciones abiertas y situadas a centenares de kilómetros del frente, de monumentos como el Pilar, Guadalupe y la Alhambra, y contrasten

ese proceder con la hidalga y generosa conducta de nuestro insigne caudillo, concediendo en Madrid una zona de refugio para los no combatientes, donde no ha caído aún ninguna bomba, a pesar de utilizarla los rojos para sus ejercicios de preparación militar...

Para cualquier observador imparcial es también muy expresivo el contraste que existe a retaguardia en los dos campos. La propaganda comunista forjada con mentiras y tergiversaciones, según nos tienen acostumbrados las grandes agencias judías, ha ido atribuyendo a las tropas de Franco crímenes y barbaridades semejantes a las que realizaban los rojos, con tal insistencia y arte, que una persona culta de derechas que estuvo tres meses en Barcelona y al fin pudo salir de aquel antro de fieras para restituirse a su amada Castilla, nos decía que atravesó la frontera francesa por Navarra con cierto temor de verse acometido por nuestras milicias, sedientas de sangre, según lo habían estado repitiendo las radios y periódicos de Cataluña. Su entrada fué como un alegre despertar después de molesta pesadilla, pues aquí hay respeto y justicia y toda persona honrada, nacional o extranjera, puede circular libremente; se trabaja y hay que comer; la vida nacional sigue su marcha con normalidad, y en algunas capitales de provincia, si no fuera por el desfile de soldados y milicias y por la llegada de heridos del frente, nada indica que estemos en guerra.

Este es un nuevo aspecto en que se ve marcado contraste de uno a otro campo y que no es fácil apreciar desde lejos, sobre todo habiendo tantos interesados en desfigurar las cosas. La Junta de Burgos desde el principio del Movimiento puso especial cuidado en que las necesidades de la guerra no paralizasen las demás manifestaciones de la vida nacional. Atendió primero a la recolección, apenas iniciada al estallar el conflicto, y a la distribución de la cosecha, a la circulación fiduciaria, a la actividad industrial y al comercio, para evitar abusos y asegurar la existencia de artículos de primera necesidad para la lucha. Puso también en marcha la explotación de minas y de obras paralizadas en los primeros días a causa de la huelga con que el Frente popular había creído poder entorpecer el Movimiento. Acudió después a reorganizar la enseñanza primaria y secundaria, campo en gran parte invadido por ideas disolventes. Restableció la enseñanza religiosa en las escuelas y centros dependientes del Estado; repuso en ellas el Crucifijo; separó a los maestros y profesores que se habían significado como apóstoles de la antipatria; reglamentó el precio de los libros de texto, y en fin, suprimió tantas corruptelas como en cinco años de desgobierno y al amparo de ministros y consejeros laicos, institucionistas y masones se habían ido infiltrando en el alma de la juventud española.

¿Qué pueden oponer a estas muestras de vida civilizada y digna, los del

campo contrario? Los comercios asaltados por las turbas, el hambre enseñando de las poblaciones, los bancos y museos saqueados por orden de la misma autoridad, los domicilios invadidos por la canalla, los niños abandonados en la plaza pública, inseguridad, más aún, peligro inminente para todo, la inmoralidad más abyecta a la orden del día, como consecuencia de estar la vida del Estado a merced de un hato de criminales de ínfima ralea. El contraste entre ambos sectores se impone al más refractario. Entre los rojos todo es destrucción y desorden; en la verdadera España la vida ha recobrado aquel aire de tranquilidad y de esfuerzo disciplinado para su desenvolvimiento que no habíamos logrado ver desde los tiempos de la Dictadura.

Y como, aparte de la malhadada política y del laicismo, una de las causas que nos ha traído a esta situación era de carácter social, la Junta de Gobierno ha cuidado también de atender con especial diligencia a las necesidades del obrero. Al obrero español, al legítimo obrero español, que forma el noventa por ciento de nuestra clase trabajadora, no le interesa la política ni esa monserga de entelequias con que unos cuantos vivos han tratado de embaucarle para que les sirviese de pedestal, volviéndole la espalda cuando estuvieron arriba. El obrero quiere ante todo trabajo honrado, bien retribuido y asistencial social, la cual, si es debida en justicia a todos conforme a sus necesidades, nadie más acreedor a ella que la clase trabajadora. Este programa elemental y simple, puesto en manos de codiciosos y arribistas, se ha complicado en España artificialmente de manera asombrosa, sin aportar apenas ventajas a la clase proletaria, y muchas veces en manifiesto perjuicio de la misma, entregándola a luchas estériles, sin libertad de trabajo y a merced del despotismo sindicalista. Si a fuerza de huelgas y de amenazas se ha logrado algún aumento de jornal y disminución de horas de trabajo, todo ello, repercutiendo en los precios de artículos de consumo, ha venido al fin a encarecer la vida en proporción todavía mayor a lo que aquel aumento implicaba. Menos palabrería, menos promesas y más realidades. Esa ha sido la norma de la Junta en todo y especialmente en materia social. Ni utopías halagadoras, ni servidumbre de esclavos. Al elemento obrero se le reconocen cuantas conquistas tiene ganadas anteriormente. En la Nueva España habrá pan en todos los hogares. La clase humilde será la preferida en la atención del gobernante. Nada de agitaciones políticas o sociales, que vienen siempre a repercutir sobre el infeliz obrero. El paro, aumentado en proporción alarmante durante los años de república, pese a las promesas hechas para atraer al pueblo, ha llevado la desesperación a muchas familias. Así lo han comprendido los directores de este Movimiento salvador, y el mismo Jefe del Estado, en su alocución de primero de octubre, rubricó con su autorizada palabra lo que venía haciendo ya la Junta, que el sacrificio en caso de necesidad ha de comenzar por los de arriba,

sin que en ningún momento le falte al humilde que quiere y puede trabajar, ocupación honrada para su sostenimiento y para ir creando el patrimonio de la familia.

En la España de Franco, sin que sea precisamente un paraíso, ni esté nadando en la abundancia, ya que las exigencias de la campaña imponen restricciones y debe ir habituándose a la austeridad, reina el orden porque hay quien manda y se hace respetar; se trabaja lo mismo en el campo que en la ciudad, en las fábricas que en las minas, con más regularidad, tranquilidad y rendimiento que antes de iniciarse la lucha; ha desaparecido el paro casi totalmente, aun en estos meses angustiosos de invierno; desde el principio está normalizado el tráfico, los servicios públicos, la administración, etc., etc., y en suma todo el complejo mecanismo que integra una nación civilizada sigue su marcha progresiva, con la preocupación sí de lo que sucede en el frente y sobre todo más allá a los familiares y personas queridas que han tenido la desgracia de encontrarse en aquella zona al estallar el movimiento; pero con la seguridad del triunfo, porque éste no puede ser fruto del odio, de la ambición y del desorden que allí reina, sino del amor, disciplina, abnegación y patriotismo que acompaña a nuestros soldados.

A estas horas el mundo civilizado sabe de sobra dónde está la auténtica España. Si el interés sórdido o las alianzas absurdas o el odio a la católica España ha hecho que algunos se pongan de parte de los rojos, solidarizándose con sus crímenes, naciones enteras, Alemania, Italia, Albania hoy, y muy pronto Portugal en la vieja Europa, y varias Repúblicas hispanoamericanas han reconocido oficialmente al gobierno de Franco, rindiendo así homenaje a sus dotes de caudillo y a la obra trascendental que está realizando para el porvenir de la civilización occidental.

Entre tanto nuestra juventud, legionarios, soldados y milicias, conscientes del deber de salvar a la Madre Patria entregada en manos de sus enemigos, acude animosa a las trincheras y sabe morir por ella para labrar los cimientos de la Nueva España una y libre, y reanudar la historia de nuestra grandeza, interrumpida hace siglos cuando comenzamos a perder nuestra personalidad robusta al influjo de ideas y modas exóticas, que desnaturalizaron la raza del Cid y del Gran Capitán. ¡Arriba España! ¡Viva España! ¡Viva el General Franco!

H.

COLOMBIA

ESTADO POLÍTICO-RELIGIOSO DE LA NACIÓN.—Desde mil novecientos treinta, el partido conservador, o sea entre nosotros el partido de las derechas, cayó del poder, después de cuarenta y cinco años de estar gobernando el país, a consecuencia de una terrible división que en su mismo seno se suscitó y en la que tomaron parte todos los católicos, tanto de los que gobiernan como de los que obedecen. Las consecuencias de esta caída han sido terribles para el pueblo honrado y trabajador, para los dirigentes de los dos partidos en que se dividió el conservatismo y para la Iglesia católica. El doctor Enrique Olaya Herrera, liberal, aprovechando la división de las derechas lanzó su nombre al debate electoral para presidente de la república, no como bandera de ninguno de los partidos tradicionales, liberal y conservador, sino de lo que él apellidó *Concentración nacional*; este nombre nuevo y las grandes promesas que hizo el doctor Olaya enloquecieron al pueblo de entusiasmo y todos veían en el improvisado candidato al *redentor y salvador* de Colombia; el liberalismo en masa y gran número de conservadores apoyaron esta candidatura, y entre tanto la división conservadora se ahondaba más y más, llegando la ceguedad a tal extremo que cada bando de la malhadada división se sentía contento y satisfecho con tal que su contrario no triunfara, aunque el enemigo de ambos los arrollase, como efectivamente así sucedió, obteniendo el candidato de la *Concentración* el triunfo sobre los dos candidatos conservadores en las elecciones presidenciales de 1930. Al encargarse del gobierno el doctor Olaya, las derechas tenían en el parlamento mayoría absoluta, y si el primer mandatario no cumplía con rectitud las promesas de un gobierno imparcial, podían aún echar por tierra la *Concentración*. El presidente, con un tino verdaderamente sagaz y astuto, conservó en los ministerios, gobernaciones y demás puestos civiles a gran número de conservadores, de tal suerte que en el primer año de gobierno hubo mayoría de derechistas en los puestos públicos; pero la labor certera de zarpa para arrojar al conservatismo de todos los puestos de la administración, comenzó por obstaculizar la libertad del sufragio a las derechas, sin reparar en los medios; públicamente el poder ejecutivo aparecía imparcial e inmaculado en los documentos oficiales, pero privadamente ordenaba a sus sicarios cometer toda clase de atropellos y vandalismos. Una vez que el liberalismo obtuvo mayoría en el parlamento, la persecución ya no fué sorda y solapada, sino pública y oficial; las derechas fueron arrojadas de todos los ramos de la administración; los campesinos, que son entre nosotros el sostén de las derechas y de la Iglesia, perseguidos y asesinados por las hordas liberales ayudadas eficazmente por la policía nacional y aun

por el ejército; ningún gobierno había sido tan sanguinario como el del presidente Olaya; en su cuatrienio se perpetraron más de siete mil asesinatos por las armas oficiales y la sanguinaria secta liberal. Con hipócrita astucia mantuvo aparentemente relaciones cordiales con la Santa Sede, pero hizo cuanto estuvo a su alcance para introducir la anarquía en el clero, y no se avergonzó de mancharse con sangre sacerdotal y dar los primeros decretos para nacionalizar las casas de beneficencia, fundadas y administradas por la Iglesia. Cuando su gobierno estaba bamboleándose por el desprestigio, inventó el SIMULACRO DE GUERRA con el Perú, que costó a la nación más de sesenta millones de dollars y muchas humillaciones; así pudo desviar las miradas del pueblo y enriquecer con las contribuciones, que el pueblo pagaba para la guerra, a los sátrapas de su administración.

SE POSESIONA DE LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA EL DOCTOR ALFONSO LÓPEZ.

En Febrero de mil novecientos treinta y cuatro hubo elecciones para designar nuevo presidente de la república. El partido conservador, despojado de las garantías constitucionales y de la libertad de concurrir a las urnas, decretó *la abstención absoluta* en los comicios electorales, dando por resultado inmediato la elección de presidente de la república, y poco después la de las cámaras parlamentarias, por un solo partido, el liberal o izquierdista, para el período de 1934 a 1938.

El doctor Alfonso López se posesionó de la presidencia de la república el siete de agosto de 1934. Desde los primeros días de su gobierno está empeñado en hacer una transformación social y religiosa, cambiando la actual Constitución, elaborada por los hombres más eminentes que ha tenido la república, y que desde 1886 viene siendo la base fundamental de la vida civil, del bienestar y de la paz religiosa que ha disfrutado el pueblo colombiano. Esta transformación tan acariciada por el actual mandatario, consiste en implantar una Constitución atea, vaciada en los moldes de la mejicana y de la de los soviets, que destruye la base fundamental de toda nación bien organizada, cual es, la religión, la familia y el respeto a la propiedad. Para conseguir este objeto, el presidente prorrogó las sesiones del Congreso del año pasado indefinidamente; después de ocho meses de sesiones, el Congreso, compuesto totalmente de izquierdistas, aprobó sin una voz de protesta en los debates, un proyecto de Constitución atea, que desconoce los derechos de la Iglesia católica, de la familia y el derecho de propiedad privada. Como según la Constitución que aún nos rige, todo proyecto de Constitución, para que tenga fuerza de ley, debe ser aprobado por dos congresos consecutivos, se espera el nuevo período parlamentario, que principia el 20 de julio, y aprobará indudablemente el proyecto de Constitución, pues los legisladores son los mismos del año pasado.

PROTESTAS DE LOS OBISPOS Y
DE EMINENTES PERSONALIDA-
DES CIVILES.

Los Prelados colombianos, en número de seis Arzobispos y doce Obispos, protestaron enérgicamente contra el proyecto de la nueva Constitución atea, que borra el nombre de Dios, establece el matrimonio puramente civil y el divorcio vincular, la enseñanza laica y una serie de atentados contra la religión católica. Los Prelados colombianos publicaron su primera carta-pastoral colectiva el 17 de marzo del presente año, que produjo enorme conmoción en las esferas gubernamentales, comenzando por el Presidente, al ver que los Prelados habían dado la voz de alerta al pueblo católico, contra los proyectos impíos de la nueva Constitución, que bajo la careta hipócrita de buena armonía con la Iglesia, se estaban aprobando; a los católicos llenó de entusiasmo esta carta-pastoral, pues se esperaba con ansia que los Prelados hablaran en estas circunstancias tan graves para la iglesia colombiana. El documento de los Prelados, después de refutar uno por uno los proyectos impíos de la Constitución, termina así: «Por todo lo expuesto, viendo frustrados nuestros esfuerzos por la conservación de la paz religiosa, viendo que las actuaciones del Congreso han planteado la lucha en el campo religioso, y salvando nuestra responsabilidad, con toda la amargura de nuestro corazón, y en cumplimiento de nuestro deber, nos sentimos obligados a protestar con toda la energía de nuestra alma por las actuaciones del Congreso, y lo hacemos en nuestro propio nombre, en nombre de nuestro clero, de las comunidades religiosas y de ocho millones de fieles que nos están unidos por los vínculos de la fe. Si, lo que Dios no permita, llegare al fin a aprobarse la constitución proyectada, verán nuestros legisladores que no impunemente se violentan las conciencias en lo que tienen de más caro, que es la fe de sus antepasados, y que no es fácil imponer a un pueblo creyente instituciones contrarias a la religión que profesa y ama como el principio dignificador de su existencia. Si en buena hora no fuere aprobado el proyecto que nos ocupa, nuestra voz servirá de orientación para futuras tentativas y nos dará la satisfacción de haber contribuido de este modo a la defensa de las instituciones cristianas en nuestra patria, y de haber cooperado al bienestar y prosperidad de nuestro amado pueblo colombiano. Hacemos constar que nosotros y nuestro clero no hemos provocado la lucha religiosa, sino que hemos procurado mantener la paz de las conciencias, aun a costa de toda clase de sacrificios, con la gracia de Dios.

Esta declaración nuestra no implica ninguna amenaza, ninguna incitación a la rebelión pública, porque respetamos y queremos que se respete la legítima autoridad; pero sí es una prevención terminante al congreso de que todo el pueblo colombiano, sin distinción de partidos, está con nosotros cuando se trata de la defensa de su religión y de la guarda de sus derechos, y que, lle-

gado el momento de hacer prevalecer la justicia, ni nosotros, ni nuestro clero, ni nuestros fieles permaneceremos inermes y pasivos. Dos meses después, los mismos Prelados publicaron otra magistral y sustanciosa pastoral colectiva, corroborando la primera, y haciendo una exposición sobre los puntos siguientes: I.—Sobre la religión oficial de la nación. II.—La Iglesia católica, sociedad perfecta. III.—La escuela, prolongación del hogar. IV.—El derecho divino y las leyes del Estado. V.—La reforma arbitraria de la Constitución busca el libertinaje. VI.—La Iglesia exige la educación cristiana de todos sus hijos. VII.—Defendemos el hogar cristiano.

Los católicos de mayor prestigio intelectual y moral, que son muchos y muy bien preparados, en forma colectiva han dirigido al primer mandatario de la Nación manifiestos de gran trascendencia, defendiendo en forma nítida, clara y vigorosa la Constitución de 1886, los derechos de la Iglesia católica y la conveniencia e importancia de conservar la armonía entre las dos potestades, religiosa y civil, para el bienestar de la nación entera, mostrando el hondo abismo a donde puede descender el país si se llegan a aprobar los proyectos revolucionarios y subversivos de la nueva Constitución. En conferencias radio-difundidas, los intelectuales católicos han trabajado admirablemente en defensa de la Iglesia y de sus fueros; en algunas ciudades hay la HORA CATOLICA, una vez por semana, en que los micrófonos están al servicio de los intereses religiosos, y desde donde se refutan las doctrinas izquierdistas y socialistas, y se defiende la doctrina tradicional de la Iglesia.

La lucha periodística es encarnizada y se pelea sin cuartel por ambas partes; la prensa izquierdista, sostenida y dirigida por liberales, masones, comunistas, librepensadores y demás enemigos de la Iglesia, está en magníficas condiciones materiales para defender el error y corromper las buenas costumbres; cuenta con grandes diarios, lujosas revistas y semanarios de todos los tamaños; toda esta prensa, sostenida con el oro judío y soviético, tiene por único y principal fin calumniar a la Iglesia, vilipendiarla, denigrar al clero, principalmente al extranjero; fomentar y sostener los proyectos ateos de los legisladores y adular, aplaudir y defender las Ordenanzas y disposiciones antirreligiosas del poder ejecutivo.

La prensa derechista y la católica también están en buenas condiciones, principalmente en lo relacionado con el cuerpo de colaboradores, que por lo general son hombres muy bien preparados en las ciencias humanas y en las divinas; pero es muy inferior en cuanto al número y a su presentación material; en este campo, los católicos están en condiciones muy desiguales con sus enemigos, quienes disponen de linotipias y maquinarias de primer orden; el partido derechista está reaccionando con gran entusiasmo en este fecundo campo de acción; tiene varios diarios y magníficos linotipos y maquinarias,

que, si no superan a los de las izquierdas, les igualan. El orden, el bienestar el adelanto material, moral e intelectual del pueblo colombiano estriba en el triunfo de las derechas.

GLORIOSO CENTENARIO. En el mes de mayo, próximo pasado, celebraron los padres Dominicos con extraordinaria pompa y solemnidad el *Tercer Centenario* de estar en posesión de la celeberrima imagen de nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá y de la parroquia del mismo nombre y lugar. Este Santuario mariano es el primero de la América del sur y aun de toda la América hispana por su origen y por los milagros que a diario obra la Santísima Virgen en sus devotos; su origen se remonta al siglo diez y seis; un español llamado Antonio de Santana, encomendero del pueblo indígena de Sutamarchán, como buen cristiano deseaba conseguir una imagen de nuestra Señora del Rosario, y encomendó este negocio a un religioso lego dominico, de nombre Fr. Andrés Jadraque; para cumplir esta comisión el hermano Andrés se encaminó a la ciudad de Tunja, y allí la mandó pintar en el año de 1560, entregándola ese mismo año a Antonio de Santana.

Veinte años más tarde, la imagen estaba completamente borrada y deteriorada por el abandono y descuido en que se la había tenido, de suerte que por orden del cura de Sutamarchán se retiró del culto, y el lienzo fué traído a una casa que poseía Antonio de Santana en el sitio de Chiquinquirá. Por el año de 1585 vino de España una cuñada de Antonio de Santana, llamada María Ramos, mujer de gran virtud y muy devota de nuestra señora del Rosario; se estableció en Chiquinquirá, y su primer cuidado fué buscar una imagen de la Virgen para rendirle culto. No encontrando ninguna, colocó en un altar el lienzo en que se había pintado la Virgen del Rosario, y todos los días con gran devoción se arrodillaba delante de él y suplicaba a la Virgen, se dejara ver. El 26 de diciembre de 1586, habiendo estado María Ramos en profunda oración delante del lienzo, al salir del Oratorio, vieron algunas personas que pasaban por frente del oratorio que el lienzo se había desprendido del lugar en donde estaba y se había convertido en una llamarada; se acercaron María Ramos y las otras personas allí presentes y vieron en el lienzo la imagen de la Santísima Virgen de hermosura sin igual y resplandeciente, bañando el oratorio de luz. El prodigio de la renovación de la imagen de nuestra Señora del Rosario se propagó rápidamente por todo el Virreinato, comprobando este hecho sobrenatural numerosos milagros, como consta en el proceso jurídico que el arzobispo de Santa Fe de Bogotá mandó levantar a raíz de la renovación; el mismo arzobispo mandó edificarle un templo para darle culto público. En mayo de 1586, el ilustre arzobispo dominico, Fr. Cristóbal de Torres entregó

el Santuario y la parroquia a los Dominicos; en 1829, su Santidad Pío VIII aprobó el Oficio propio y la proclamó Patrona de Colombia; en 1919 fué coronada solemnemente por orden de la Santa Sede.

Los Padres Dominicos le han levantado una grandiosa basílica, que por su belleza arquitectónica es el primer templo de la república. Este Santuario ha sido visitado por todos los hombres más notables de la nación; durante la Colonia, por los Virreyes y arzobispos; durante la república, por los presidentes, ministros, arzobispos y obispos; es el primer Santuario que la Orden tiene en esta república; para la provincia dominicana de San Antonio de Colombia es su misma vida; aquí se comenzó la restauración en 1882, pues la Provincia había sido destruida con el robo de los conventos, de los bienes y la expulsión de todos los religiosos por el gobierno liberal en 1851.

PORVENIR POLÍTICO-RELIGIOSO DE COLOMBIA. Entre las características propias de estos pueblos jóvenes de la América hispana, sobresale, la de imitación y asimilación; pero

lo triste es que no se imita y asimila lo bueno, sino lo malo. Los últimos acontecimientos político-religiosos de algunas naciones europeas han enloquecido a nuestros izquierdistas y comunistas criollos, quienes aspiran y trabajan sin descanso por implantar entre nosotros el *paraíso* soviético ruso. El porvenir para esta república está lleno de presagios tormentosos; aunque la gran mayoría del pueblo es profundamente católica, sin embargo, los que gobiernan pertenecen a la masonería con marcados rumbos socialistas, y por las vías legales no darán acceso en el gobierno a las derechas, porque éstas están violentamente alejadas de las urnas electorales. A pesar del bombo y de la tan decantada libertad democrática; la democracia es un mito. He aquí cómo termina uno de sus discursos sobre la democracia el doctor Gonzalo Restrepo Jaramillo, gran católico y uno de los jóvenes mejor preparados de las derechas: «Entre nosotros, el liberalismo destruyó la democracia. Eso que sale de las urnas y que se concreta hoy en el congreso unilateral y sectario, no es ni puede ser una expresión democrática. Es tan sólo el órgano auténtico de una casta, el vocero incontrolado de un grupo de intereses, el cenáculo hostil a toda justicia, donde la falta de doctrina común se reemplaza por la identidad del apetito y la comunidad del odio. Incapaz será esa camarilla de crear las nuevas raíces de una patria, de consolidar la república, de adelantar el porvenir. Puede hacer añicos una constitución sapientísima, entregarse en los brazos de una revolución que sobrepasa la doctrina de quienes se le entregan, crear una jerarquía de privilegiados, pero no penetrará nunca hasta las fuentes mismas del engrandecimiento nacional... Las dos funciones primordiales del Estado, seguridad y bienestar, van desapareciendo en Colombia desde la

hora infausta en que cayó el conservatismo. La seguridad es ya un recuerdo lejano y melancólico, en medio de la angustia que a todas horas nos aflige ante el desenfreno de las hordas incontroladas... ¿Y el bienestar? Si por propender al bienestar de un pueblo se entiende multiplicar sus tributos y abrumar a los hombres de trabajo; amenazar con la exacción desde una cartera de hacienda; predicar el despilfarro como doctrina; hacer litigiosas las fronteras; destruir el natural orgullo del ejército; tratar con exquisita benevolencia al invasor desvergonzado, entonces sí que se trabaja entre nosotros por asegurar el bienestar. ¿Y será posible que subsista la democracia en Colombia, cuando el Estado olvida las dos funciones que inicialmente lo justifican?»

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE LA JUVENTUD CATÓLICA. Bajo la presidencia del Excmo. Sr. D. Juan Manuel González, arzobispo coadjutor del Primado, se reunió en Bogotá el primer

Congreso de la juventud católica de la nación. Con asistencia de ochocientos delegados, venidos como representantes de todas las diócesis y vicariatos, se abrió el Congreso el 5 de Marzo del presente año; se celebraron sesiones dos veces al día, en las que reinó gran entusiasmo y armonía, durante los tres días que duró el Congreso. El fin principal de este primer Congreso nacional de los jóvenes católicos fué darles normas seguras, instruirlos y señalarles el radio de acción en sus actividades de propaganda en las actuales y difíciles circunstancias porque atraviesa la república, siendo tan fácil mezclar los intereses de Dios con los intereses puramente humanos. Las sesiones se clausuraron con una peregrinación al Santuario nacional de nuestra Señora de Chiquinquirá, para poner bajo la égida de la Santísima Virgen las conclusiones y resoluciones aprobadas. Aunque este Congreso no tuviera otro resultado, que el haberse conocido y cambiado entre sí opiniones e ideas los principales jóvenes católicos de la nación, esto sería ya un paso muy halagüeño para el porvenir; estos jóvenes pronto tomarán parte en la cosa pública y estarán entonces unidos no sólo por la doctrina, sino también por el método de acción en defender y propagar la doctrina católica.

FR. RAIMUNDO S. MEJIA, O. P.

Chiquinquirá, Julio de 1936.

BIBLIOGRAFIA

Pedro de OSMA. **Ein Beitrag zur spanischen Universitäts-, Konzils- und Ketzer-geschichte**, por Fr. STEGMÜLLER. Aparte de «Röm. Quartalschrift», tomo 43, fasc. 3-4, ps. 205-266.

El problema de Pedro de Osma, estudiado hace 56 años en su aspecto histórico y doctrinal por Menéndez Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles* con la maestría que le es característica, y tratado después diversas veces, aunque de refilón, por autores nacionales y extranjeros, ha merecido este nuevo trabajo de investigación que, sin ser definitivo, significa un progreso sobre todos los anteriores. St. utiliza, además de los materiales registrados por el polígrafo montañés, el códice 35 de la biblioteca capitular de Oviedo. Este códice que, contra lo que el autor supone, no pereció en la revolución de octubre del 34, contiene 27 tratados inéditos de P. de O. (sermones, relecciones, etc.) Habiéndolo examinado en julio de 1927, publicamos su descripción en esta misma revista por noviembre de aquel año (ps. 345-346), y después en 1928, en el libro sobre los manuscritos de Vitoria (ps. 125-126). St. conoce bien este libro, que le sirvió de guía en el estudio de los manuscritos vitorianos de las bibliotecas españolas. A pesar de ello, sin duda por amnesia, escribe que en la primavera de 1930 pudo *descubrir* (konnte ich entdecken) en la biblioteca capitular de Oviedo un manuscrito con no menos de 27 *UNBEKANNTE theologische Schriften* de P. de O. A continuación enumera esos tratados, procurando fijar mediante ellos la posición del teólogo salmantino en las corrientes escolásticas de su tiempo. P. de O. aparece aquí como impugnador desdeñoso de escotistas y nominalistas, o sea *formalistas y verbalistas*, según él les llama, y como gran admirador de Santo Tomás.

La doctrina de P. de O. que motivó su condenación aparece en él hacia 1476; pues antes, en la relección de 1465 sobre la eficacia de la ley de Cristo, habla de la penitencia en sentido ortodoxo. El punto de partida de sus errores está en la distinción que establece entre penitencia como sacramento de naturaleza o de derecho natural, y penitencia de derecho eclesiástico. Sólo la primera confiere gracia. La segunda es de carácter meramente disciplinar y no afecta más que al fuero externo. La verdadera remisión de la culpa la hace Dios sin intervención del ministro. Según esto, como los pecados de pensamiento no caen dentro del fuero eclesiástico o externo, no hay necesidad de someterlos al poder de las llaves. En cambio la Iglesia no puede ni debe absolver a los pecadores mientras no hayan satisfecho por sus pecados, satisfacción que ella no puede tampoco acelerar mediante las indulgencias, porque no dispone de semejante tesoro. La confesión sacramental que está en uso en la Iglesia no la instituyó Cristo, sino la misma Iglesia.

La ilación lógica de estas afirmaciones de marcado sabor wiclefita y husita—cuyo origen preciso no se ha podido con todo poner en claro—se ve a través de las distintas series de proposiciones condenadas en el proceso de Zaragoza (1478-79) y en el sínodo de Alcalá (1479), y combatidas en los tratados que se escribieron contra Pedro de Osma. St. traza la lista de los que tomaron parte en aquellas asambleas (en Zaragoza 26, y en Alcalá 80), en forma más detallada que M. Pelayo, y completa algunas indicaciones del mismo acerca de los juicios que emitieron en las juntas. Aunque se muestra solícito en registrar las fuentes publicadas o inéditas sobre la materia, todavía se le han escapado algunas de importancia. Por ejemplo, cita sólo el tomo primero de *Historiadores de San Esteban de Salamanca*, aludiendo a la relación del padre Alonso Fernández, cuando en el tomo tercero (ps. 943-958) publicó el padre Cuervo diversos documentos del proceso. Ignora también que el códice 13.087 de nuestra Biblioteca Nacional contiene, además de una copia del proceso, el *Tratado de la penitencia contra los errores del maestro Pedro Martínez de Osma*, por el padre Juan López, O. P. (fs. 181-241). Ninguna mención aparece tampoco de la moderna publicación (1924) que se ha hecho del tratado, *Concepción y nascencia de la Virgen* por este dominico, donde podría haber visto un estudio bibliográfico sobre el mismo. Rectifiquemos también la forma *Préxamo* que emplea St. lo mismo que M. Pelayo, en lugar de *Préxano* para designar a uno de los principales adversarios del dogmatizante salmantino.

El tema relativo a P. de O., y el más general de nuestro movimiento teológico del siglo xv, se ha cultivado y es bastante más conocido en España de lo que pudiera inferirse de este estudio, cuyo autor ignora además que desde 1905 y gracias a A. Cotarelo, poseemos un excelente trabajo de primera mano sobre Diego de Deza, el gran amigo de P. de O., y que después se han publicado o se anuncian en preparación otras monografías que pongan en claro los antecedentes de nuestro florecimiento teológico del siglo xvi.

FR. V. B. DE H.

Thomas de Vio Cardinalis CAIETANUS. Scripta Theologica. Vol. I. **De Comparatione Auctoritatis Papae et Concilii cum Apologia eiusdem Tractatus.**

P. Vicentius M. Jacobus POLLET, O. P., editionem curavit. 352 págs. en 4.º Precio 18 liras. Romae apud Institutum «Angelicum». 1936.

Uno de los beneficios que reporta, y acaso el más importante, la celebración de los centenarios de varones ilustres por su ciencia, es la divulgación de sus obras que con tal motivo se verifica. Los admiradores de ese talento cumbre, conocido en la república de las letras con el sobrenombre de *Cayetano*, han de agradecer al ilustre profesor del *Angélico* su contribución al cuarto centenario de la muerte del eminentísimo teólogo, preparando con verdadero cariño la edición de los tratados que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores, y que serán leídos con sumo interés, pues aun cuando el autor se movió a componerlos porque apremiantes circunstancias de momento los reclamaban, y a pesar de haberlos redactado, sobre todo el primero en brevísimo tiempo, supo llevar a cabo su tarea con tal perfección que, resultan de actualidad en todas las épocas.

En cuanto al método seguido por el editor, he aquí cómo se expresa en la introduc-

ción: «Hanc editionem parando, solliciti fuimus (sicut ante nos fuerant editores Opusculorum philosophicorum eiusdem Auctoris), ut studentes, iique omnes qui ad Caietanum appellant, textum non quidem critice elaboratum, tamen authenticum in promptu habeant. Prioris ergo opusculi: *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, textum recensuimus ad fidem editionis principis (Romae... 1511), collatione facta cum editione Coloniensi (apud Quentel, 1512).

«Textus autem alterius opusculi, nempe: *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, a collectione Opusculorum Caietani, anno 1515 Venetiis edita, deponitur».

Lo elegante del papel y de la presentación tipográfica contribuyen asimismo a realzar el mérito de esta obra, haciéndole más recomendable aún.

FR. S. A.

Institutiones Juris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. P. Matthaeus CONTE A CORONATA, O. M. C. Vol. IV. **De Delictis et Poenis.** 676 págs. en 4.º Precio: 30 liras. Librería Marietti. Taurini (Italia), 1935.

Los cultivadores del derecho conocen y tienen en mucho aprecio al sabio Capuchino italiano. Nosotros, en más de una ocasión, hemos exteriorizado la gran estima que sus obras nos merecen, estima que lejos de disminuir, fué creciendo con la lectura del presente volumen.

Por no extendernos demasiado, hemos de contentarnos con mencionar dos cosas entre las varias que juzgamos dignas de especial encomio.

Sea la primera su interpretación de los cánones 2195 y 2222 § 1, entre los cuales descubre perfecta armonía, pues según él, contiene el segundo una confirmación expresa del principio: *nullum crimen sine lege* en el primero adoptado, como quiera que en virtud de lo en el can. 2222 § 1 establecido, todos los cánones adquieren carácter penal cuando su transgresión va acompañada de escándalo o reviste especial gravedad.

La segunda cosa que nos dejó muy complacidos fué su modo de explicar los *Remedios penales*, sobre todo en lo concerniente a la *monición* y al *precepto*, por ver en ellos confirmado lo que años hace habíamos defendido en esta misma revista.

No queremos terminar esta reseña sin dejar consignados *un ruego* y *una queja*, que de seguro expresan el sentir de muchos lectores. El P. Coronata nos va a permitir le digamos que no podemos resignarnos a que *nos prive de los sacramentos*, por lo cual le suplicamos muy encarecidamente se digne publicar el correspondiente comentario, para no dejar incompleta una obra tan importante ni defraudadas nuestras esperanzas.

FR. S. ALONSO.

Codicis Juris Canonici Interpretationes Authenticae seu Responsa a Pontificia Commissione ad Codicis canones authentice interpretandos, annis MCMXVII-MCMXXXV data, et in unum collecta atque Romanorum Pontificum Actis et R. Curiae Decisionibus aucta. Págs. VIII-228 en 4.º Precio: 12 liras. Typis Polyglottis Vaticanis, MCMXXXV.

Aunque ya se habían publicado varias Colecciones de este género, ninguna, sin embargo, tan completa como la presente, no ya sólo por ser la última, sino también

por el modo como fué llevada a cabo y por la competencia de su autor, el Excmo. y Reverendísimo D. José Bruno, a cuyas envidiables dotes personales se juntan los cargos de Secretario de la Comisión del Código y de la S. C. del Concilio que le ponen en condiciones difíciles de igualar por ningún otro. Además de lo que expresa el subtítulo, va enriquecido el libro con dos *Indices*, uno de *materias* y el otro *analítico-alfabético*, que facilitan grandemente su manejo, sobre todo el último.

Nada extraño, por consiguiente, que el Card. Pacelli, Secretario de Estado de Su Santidad, haya escrito al autor una carta sumamente laudatoria, al acusarle recibo de parte del Papa del ejemplar que a éste había ofrecido.

Ni tememos equivocarnos si afirmamos que tendrá excelente acogida de cuantos se dedican al estudio del derecho.

Por nuestra parte, nos congratulamos y damos la más entusiasta enhorabuena al autor por el precioso servicio que con la publicación de esta obra prestó a los cultivadores de esta disciplina.

FR. S. ALONSO.

De Consummatione delictorum attentio eorum elemento obiectivo in iure canonico. PIUS CIPROTTI. Pars. I. De delictis contra fidem et unitatem Ecclesiae, de del. contra religionem; de del. contra auctoritates, personas, res ecclesiasticas; de del. contra bonos mores. 100 págs. en 4.º Precio: 10 liras. Romae. Piazza S. Apollinare. 49, 1936.

Varios son los institutos jurídicos que por su importancia, práctica sobre todo, estimulan a los autores a escribir sobre ellos en particular. Por lo que al libro V concierne, el más socorrido hasta el presente, ha sido el de las censuras, quedando en cambio muchos otros puntos de los cuales apenas nadie se ocupa, con ser de gran importancia aplicarse a dilucidarlos. Muy de alabar es, por consiguiente, la resolución de nuestro autor al fijarse precisamente en cánones que hasta ahora no habían sido objeto de tratados especiales.

En esta primera parte, después de una breve introducción sobre el elemento objetivo del delito y algunas divisiones de éste, se ocupa de los delitos definidos en los cánones 2314-2349 y 2356-2359, con gran acopio de erudición y mediante un análisis minucioso, en ocasiones tal vez excesivo.

A buen seguro que no todos compartirán algunas de sus opiniones ni se darán por convencidos con ciertos argumentos que emplea, v. gr. cuando dice que no cometería el delito señalado en el can. 2321, el sacerdote que celebrase cuatro Misas los días de Difuntos o de Navidad.

Además, el limitarse a considerar sólo el elemento objetivo de los delitos, hace que en ocasiones produzca la impresión de que las cosas quedan incompletas.

A nuestro juicio, mejor hubiera sido que se ocupara también del elemento subjetivo.

FR. S. ALONSO.

Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata auctore Felice M. CAPPELLO, S. J. Volumen III. 566 págs. en 8.º Romae. Apud aedes Universitatis Gregorianae. Piazza della Pilotta, 4 (1936).

La distribución de la materia en este volumen contenida es como sigue: Las primeras 65 páginas van dedicadas a la Parte VI del Libro III del Código, titulada *De*

bonis Ecclesiae temporalibus; desde la pág. 67 hasta la 358 a la *Parte primera* del Libro IV; y al Libro V las restantes.

Ya se comprende que en tan breve espacio no hay lugar para largas disquisiciones, sino sólo para ofrecer un resumen del contenido de los libros mencionados.

Por nuestra parte nos limitaremos a señalar, sin entrar en discusiones, este punto. El ilustre profesor de la Gregoriana al hablar de la materia del juicio criminal eclesiástico, se inclina por los que defienden que la noción de publicidad, aplicada a los delitos (can. 1933 § 1), no se ha de tomar del can. 2197, 1.º, sino del can. 1037. Tal como no trata de los impedimentos matrimoniales.

Tocante a las penas que pueden imponerse *per modum praecepti extra iudicium*, opina que van más acertados los que sostienen que la enumeración del can. 1933 § 4, no es taxativa.

No cabe duda que, dentro del género de Instituciones, esta obra prestará muy buenos servicios. Queda dicho con esto que por nuestra parte la recomendamos, deseándole mucha difusión.

FR. S. ALONSO.

Ius Canonicum, auctore P. Francisco Xav. WERNZ, S. J. ad Codicis normam exactum opera P. Petri VIDAL, S. J. Tomus IV. De Rebus. Vol. II. *Magisterium ecclesiasticum. Bona temporalia eorumque administratio*. 358 págs. en 4.º Precio: 25 liras. Romae apud aedes Universitatis Gregorianae. Piazza della Pilotta (1935).

Terminábamos la reseña del volumen anterior haciendo votos porque el P. Vidal publicara pronto otro que pudiéramos elogiar sin restricciones de ningún género.

En tan buenas disposiciones nos encontrábamos al emprender la lectura del presente, y sentimos verdadera satisfacción en manifestar que nos gustó mucho más que aquel.

Pero todavía hemos de confesar en honor de la verdad, que no podemos tributarle los elogios con la amplitud deseada. Ciertamente que el reparo que hemos de consignar, no afecta al fondo, sino a la forma o sea al orden por el autor seguido; pero, francamente, no vemos qué ventajas puede reportar el no atenerse al orden del Código, ni encontramos disculpa que cohoneste el prescindir de él, sobre todo en la proporción con que lo hace en la segunda parte, al tratar de los bienes temporales.

Esto, aun prescindiendo de otras consideraciones, obliga al lector, si quiere ir confrontando los cánones, a andar de acá para allá, en vez de seguir sencillamente la enumeración y el puesto que en el Código tienen.

Tal vez el P. Vidal no haya reparado en esto, y no dudamos que lo tendrá presente para los tomos que le restan por publicar, y que deseamos sea pronto.

FR. S. ALONSO.

Le Guide dans L' Année Liturgique, par Pius PARSCH, Traduit de l'allemand sur la 11^e édition par l'Abbe Marcel GAUTIER. Tome 1^{er}. *Le Cycle de Noël*. 556 págs. en 8.º (1935) Tome II. *Le Cycle Pascal* (Ire Partie) 398 págs. en 8.º (1936). Precio: 20 francos cada tomo. Editions Salvator Mulhouse (Haut-Rhin). Librería Herder. Balmes, 22. Barcelona.

La vida litúrgica, según expresión feliz del traductor, es la conciencia cada vez

más profunda de nuestra filiación divina y de nuestra unión con Jesucristo. Todos debemos esforzarnos porque una y otra vaya cada día en aumento, y lo conseguiremos en la medida que nos asociemos lo más íntimamente posible a las prácticas de culto que nuestra madre la Iglesia va cumpliendo cada día y repitiendo en el correr de los años.

Nadie debe conformarse con desempeñar el papel de mero espectador en las funciones litúrgicas; todos debemos tomar parte activa en ellas, cada cual según su condición. No deben los seglares echarse la cuenta que eso es función exclusiva del clero y de los religiosos. La Iglesia es el cuerpo místico de Jesucristo, y cada uno de los fieles es un miembro de ese cuerpo al cual informa el Espíritu Santo.

Los misterios de Jesucristo debemos mirarlos como algo nuestro, pues lo son en realidad, ya que para nosotros los realizó el divino Redentor.

Así mismo, los oficios de los santos, repartidos en el año litúrgico, deben servirnos de estímulo para imitar sus virtudes y para moverlos a que intercedan por nosotros.

Si nuestra vida cotidiana va animada de estos sentimientos, no hay duda que viviremos *más en cristiano*, que la recepción de los santos sacramentos, la asistencia al santo sacrificio de la Misa y además oficios litúrgicos darán por resultado una participación más plena de la vida de la gracia que Jesucristo vino a traer a este mundo y dejó depositada en su Iglesia, para que nos la apropiemos cada día en más abundancia.

Para contribuir a esto compuso Parsch su obra, cuyo primer tomo abarca desde el primer domingo de Adviento hasta el quinto después de Epifanía, y el segundo desde Septuagésima hasta la semana de Pasión.

Además de los oficios de tiempo, trae los correspondientes de santos, proveyendo así de un doble manjar para cada día, a fin de que todos puedan encontrar pasto abundante y variado donde alimentar sus almas en la sólida piedad.

Ojalá que cada día aumente el número de los aficionados a estas lecturas.

Obras como la presente son dignas de todo encomio.

FR. S. A.

Evolución histórica de la Liturgia, por el P. Agustín Rojo DEL POZO, O. S. B.

Un tomo de 19 por 13 cms. de 224 págs. Precio: 3 ptas. Luis Gili, Editor.

Córcega, 415. Barcelona, 1935.

No podía faltar en la colección de Manuales STUDIUM de Cultura Religiosa, el nombre del sabio Prior de Silos, tan versado en cuestiones litúrgicas como lo atestiguan las múltiples obras que acerca de tan importante materia lleva publicadas.

Cuatro son los puntos que en el presente Manual desarrolla, expresados bajo los siguientes epígrafes: I. *Liturgias antiguas*. II. *Liturgia hispano-visigótica*. III. *Liturgia romana*. IV. *La liturgia en nuestros días*.

Resplandecen en este libro todas aquellas buenas cualidades que en sus anteriores obras granjearon a su autor fama de escritor elegante y macizo, que habla con verdadero dominio de la materia. Si a lo dicho se añade su elegante presentación, nada le falta a este libro para darle por descontado el más lisonjero éxito. Por nuestra parte así se lo deseamos, bien persuadidos de que redundará en beneficio de la sólida piedad.

FR. S. A.

Boletín Eclesiástico de Toledo. Carta Pastoral en el LXXX aniversario de Pío XI.

Ocupa esta Pastoral de nuestro Emo. Cardenal Primado casi todo el n.º 7 del mencionado Boletín, correspondiente al 1.º de Junio de 1936, y contiene el valioso obsequio que en nombre de todos los católicos españoles ofrenda el Card. Gomá a Su Santidad con motivo de cumplir la edad de los potentados en frase del salmo 89.

En sus 32 páginas de nutrida y sustanciosa lectura se hace un recuento de los hechos más destacados de la vida de Pío XI, especialmente durante su glorioso y fecundo Pontificado, como son sus admirables Encíclicas, entre las que descuellan la *Divini illius Magistri*, sobre la educación de la juventud; la *Casti Connubii*, sobre el Matrimonio; la *Quadragesimo anno*, sobre la restauración del orden social; la *Nova impendit*, sobre la crisis económica; y tantas otras, a cual más importantes; el *Pactum de Letran* y la serie de Concordatos por él concertados con tan diversas Naciones, su intensa labor misional, su noble empeño por organizar en todas partes la *Acción Católica*, que, en sentir de no pocos, será el título con que pasará a la historia el nombre de este gran Papa, y en quien tantos otros hechos notables como forman la trama de una vida tan de lleno consagrada a extender el Reino de Cristo para conseguir la paz de Cristo en bien de toda la humanidad, etc., etc. De todo ello se da una idea tan completa como lo permiten los estrechos límites de una Pastoral que, digámoslo para terminar, es digna de un Primado de España.

FR. S. A.

De autographo tractatus inediti Card. Joannis de Lugo. «De Anima».

Florentino ALCAÑIZ, S. J., Philosophise Magistro in Alventiensi CALLE GIO, S. J., Lagasca, 133. Apartado 10.075, Madrid.

Es un folleto en 8.º de 182 págs. El P. Alcañiz describe (y aun transcribe en gran parte) el contenido de un breve tratado «De Anima» del Card. de Lugo, que se conserva manuscrito en el archivo de la Universidad Gregoriana. Digamos brevemente que nos parece muy interesante; y lo es, a nuestro juicio, no tanto por las opiniones que en él sustenta el Card. de Lugo, cuanto por su original manera de ver las cuestiones y por sus razonamientos. En tanto no se le edita en su integridad, creemos que la referencia del P. Alcañiz, que parece esmeradísima, proporciona a profesores y alumnos de psicología lo más estimable de esta obra del célebre Cardenal.

FR. A. F.

La Gnoseología del Prof. T. Zamboni, por Amadeo Rossi, C. M. Professore de Filosofia al Collegio Alberoni. 2.ª edizione. Un vol en 8.º, 310 páginas. Precio 10 liras. Collegio Alberoni. Piaunza. Italia.

La noción de gnoseología del célebre profesor Zamboni y el método por él seguido en la exposición de la misma, son sometidos por el autor a un examen crítico. Es un estudio largo, minucioso y documentado.

Como Zamboni pretende que su doctrina se desarrolla dentro de la corriente del Tomismo, aunque no muy en conformidad con la exposición que vulgarmente de él se hace, el autor reúne los textos de Sto. Tomás, citados por él, a fin de poner en claro si los interpreta bien o mal y juzgar, en consecuencia, de su ortodoxia Tomista.

Pretende también Zamboni que su gnoseología sea como un brote *intrínseco* y *natural* de la escolástica, una expansión de la misma y, en cierta manera, una supuración. Y quiere, finalmente, que su sistema de gnoseología pura armonice los sistemas del conocimiento secularmente opuestos, satisfaciendo las justas exigencias de todos ellos.

A. Rossi estudia detenidamente todos estos puntos, y no hay que decir que su juicio dista mucho de ser favorable. Zamboni no pasa de ser un subjetivista más, aunque un subjetivista *sui generis*. Su interpretación de Sto. Tomás es sofística y arbitraria. Es irrespetuoso con la Escolástica y sus métodos y niega a la Iglesia toda autoridad y competencia en materias filosóficas. Todo ello puesto en claro, el famoso profesor declara de ser, como ha sido por mucho tiempo, una esperanza para algunos y un enigma para todos. A desvanecer toda esperanza y a deshacer el enigma parece destinada la presente obra. El autor utiliza todas las publicaciones de Zamboni, y en indagar su pensamiento pone el mayor empeño. No le atribuye afirmación que no sea con sus propias palabras, y jamás deja de alegar sus razonamientos citándolos textualmente. La arbitrariedad está desterrada de esta obra. No se ve tampoco por ninguna parte la malevolencia. Es, en suma, un verdadero juicio crítico, del que no podrá prescindir en adelante quien quiera apreciar en su justo valor las tan discutidas doctrinas del profesor Zamboni.

FR. A. F.

La moralidad en quiebra, por Antonio GARCÍA D. FIGAR, O. P. Ediciones FAX. Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid. 19 por 13 centímetros, 240 páginas; 5 pesetas.

Con doctrina sólida, sacada de la observación y estudio directos, exposición clara, orden lógico, lenguaje movido y azotador, pone el autor sobre el tablero la inmoralidad en la prensa, libro, cine, vestido, arte, novela, deportes, noviazgo, bailes, juego y conversación. Cada capítulo es una muy apercibida armería contra los polimorfos enemigos de la moral católica, cuya defensa se toma criticando los desafueros cinematológicos, y adosando a la crítica cánones formativos y normativos. Se desvela el P. Figar por dar renovación intelectual y afectiva que ponga la vida actual en consonancia con los eternos mandatos de la Moral.

La ortodoxia y linpieza de las ideas y apóstrofes; la unción y el fervor; la profundidad de los juicios; la fluidez y vibración del estilo, allegan suma utilidad y provecho a quienes muestran inquietud y notan cómo el espanto les gana el alma, viendo liquidarse los valores del Evangelio, de la raza y de los individuos, en los crisoles de ese pecado contra Dios, contra el pecador y contra la Patria. Ya no pueden alegar ignorancia, teniendo este enjundioso libro, tantos católicos como se quejaban de falta de esos mentores.

FR. A. CARRIÓN, O. P.

El cantar de la muerta, por el Barón de CASAPORTIERRA. Colección Margarita, II. Págs. 238. Ptas. 5. Espasa Calpe. Aptdo. 547. Madrid, 1936.

Si el autor remozara y recortara el lenguaje y diera con temas coetáneos, la colección Margarita conquistaría de lleno el público dado a la lectura de este género literario.

FR. A. CARRIÓN. O. P.

Refranes de Medicina o relacionados con ella por el pueblo, por el Doctor Antonio CASTILLO DE LUCAS, Pgs. 235. Ptas. 5. Madrid, 1936.

La Paremiología española es minero opulento de inspiración y enseñanza para el complejo arte del vivir fisiológico, racional y evangélico. En los refraneros de Rodríguez Marín, Correas y el Dr. Sorapán de Rieros, espigó con regusto y fortuna el doctor Castillo de Lucas y fué haciendo «en mis escasos ratos de ocio esta selección paremiológica; al terminarla llegué a contar cerca de 2.000 refranes; y esto conseguido ¿por qué no darlos a la luz pública si el Folklore se ha abierto tanto camino, que da temas a la ciencia, como acabamos de presenciar en el reciente Congreso Internacional de Historia de la Medicina? (10).

De cuando en cuando pone el coleccionador breves y sustantivas paráfrasis, que aclaran, censuran y modernizan el sentido exotérico, antañón y malsonante de ciertos refranes. Antídoto hallará el pueblo en este libro contra los venenos de bajas ideas y pasiones, que se le propinan en tantos y desfachatados libracos como se le meten por los ojos y las entendederas.

FR. A. CARRIÓN, O. P.

Lope de Vega y la Teología, por Máximo YURRAMENDI. Páginas, 193. Madrid, 1935.

Estudia a conciencia el tema en asombrosa documentación—con altibajos en la fuerza demostrativa—extraída de la obra lopiana; Lope habla y confiesa su cultura teológica universal y ortodoxa y hasta quiere el autor que muestre Lope su escolasticismo y «que no hay por qué incluirlo en la escuela teológica franciscana» (pág. 192).

FR. A. CARRIÓN, O. P.

Nuestros jóvenes y la pureza. *Jirones de vida y experiencias personales.*

Por Mons. Francisco OLGATI, Profesor en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán. Versión de la octava edición italiana por Cipriano MONTERRAT, Pbro.—Un volumen de 12 y medio por 19 cm., de 112 páginas. En rústica, ptas. 1,50 (Por correo, certificado, ptas. 0,25 más). Luis Gili, editor, Barcelona, Córcega, 415.

Muy piadoso, ameno, insinuante y orientador se presenta este libro, con tema delicado por su índole, pero «no peligroso por razón del nuevo y audaz modo con que es tratado:» buscar en las investigaciones psicológicas, hechas por los mismos jóvenes en su propia vida, los caminos por los que entra la impureza y los medios que de tales caminos apartan. «La pureza lleva aneja una comunión frecuentísima y bien hecha y una confesión modelo. Y ambas constituyen un ideal, el más sublime que imaginarse pueda, un ideal que requiere sacrificio, bondad y amor» (32). No representan (ciertas prácticas de piedad reglamentarias) ninguna utilidad—cuando no un sacrilegio—para los jóvenes que se hallaron en estado en que yo me hallaba» (26).

En resolución: directores y dirigidos empápense en los consejos, enseñanzas, sugerencias y atisbos que verbenean en este libro, que en tantas manos pondría yo.

FR. A. CARRIÓN, O. P.

Le Christ au Collège, par le R. P. Leonard BOHLER, O. F. M. Páginas 146. Precio 7 francs. 50. Pierre Téqui, rue Bonaparte 82. París (VI) 1936.

Digno de toda recomendación nos parece este pequeño libro, cuyo objeto es, como indica su mismo autor en el prólogo, «hacer vivir a Cristo en los Colegios, y de una manera especial en las casas donde se forman los futuros Sacerdotes y Religiosos». Para esto, divide el libro en pequeños, pero substanciosos capítulos, donde poco a poco va señalando lo que deben hacer quienes tengan a su cargo la educación de los futuros Sacerdotes y Religiosos, para asemejarse al verdadero Maestro, Cristo. Y para que su doctrina tenga bases sólidas, lo funda el autor en las Encíclicas de los Papas Pío X y XI, y especialmente en la «Ad catholici sacerdotii fastigium» de Su Santidad Pío XI, por lo cual es aún más recomendable.

FR. ILDEFONSO G. CASQUERO, O. P.

Dom Anschaire VONIER, O. S. B. Ablé de Buchfast.—La Nouvelle et Eternelle Alliance. *Les éléments permanents du Catholicisme.* Traduit de l'anglais par M. Le CHANVINE L. LAINE, docteur en Théologie, Archiprêtre de Treguier. Un vol. du VI-264 págs. 20 por 13 cm. A. Proudt' homme, éditeur, Saint-Brienc. 1932. En dépôt: chez Desclée de Brouwer et Cie. 76 bis. Rue des Saints V-Pères. París (VII.º)

Los benedictinos nos tienen acostumbrados a libros de esta naturaleza: sobrios, profundos, fundamentales, sustantivos. En «la Nouvelle et Eternelle Alliance», Dom Bonier nos patentiza aquellos elementos del Catolicismo, que, a través de todas las vicisitudes y cicatrices conservan, inalterables, inatacables, «permanentes», toda su primera y eterna fragancia sobrenatural. Es lo «teocéntrico» del Catolicismo, lo que Dios mismo ha hecho e instituido: la Encarnación, la Alianza, la Redención, la misión del Espíritu Santo, la Caridad, los Sacramentos, la Gracia, la Oración, las buenas obras. Elementos que desconocen la mayoría de los fieles, saturados de prosa de devocionario, cuajada de puntos suspensivos para dar más facilidades al suspiro.

Afortunadamente, va triunfando una piedad sólida y austera, gracias a la labor de los monjes benedictinos.

FR. C. A.

Pie XI et la Presse (1922-1936), par Calixte BOULESTEIX, Thomas d' Hoste et Louis Meyer. Letre-préface de S. Em. le cardinal Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de París. Collection «Documentation Catholique». Un vol. in 12, formant 19 par 12, XVII-334 págs. Prix, 12 frs; port, frs. 0'85. Bonne Presse, 5, rue Bayard. París (VIII.º), 1936.

En la Exposición Interancional de la Prensa, este libro ocupará un puesto de honor. Un puesto de honor para el pensamiento del Pontífice, siempre idéntico a sí mismo, claro y fuerte y señero. Ahí está Pío XI tocando a rebato. La Prensa, con su «poder soberano» es el ambiente donde florecen o agonizan las grandes instituciones. La Acción Católica, concretamente, requiere, para su dinamismo, una poderosa empresa periodística, que será el medio más apto para ponerse en contacto con las almas, saturándolas de las doctrinas que nos enseñó Aquel que se dijo el Camino, la Verdad y la Vida.

FR. C. A.

Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO. **Menéndez y Pelayo. *El sabio y el creyente***. Tomo primero, Un vol. de 20 por 14 cm. 289 páginas. Ediciones FAX. Plaza de Sto. Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid, 1936.

A Menéndez y Pelayo se le conocía más como «sabio» y «erudito» que como «hombre. El Sr. García de Castro trata de revelarnos el «espíritu cristiano» del insigne polígrafo. Y lo hace a base de una documentación inédita y sorprendente, captando «aptitudes» en la vida íntima y en la correspondencia, que es, sin duda, lo más auténtico del hombre.

En aquellas décadas de cobardía, yérguese la arrogancia de Menéndez Pelayo, «católico a machamartillo», como un mentís solemne y rotundo a todas las teorías derrotistas de la época.

Esperamos que el «segundo tomo» que nos promete el Sr. García de Castro, sea tan discreto, tan documentado y tan interesante como este.

FR. C. A.

«**Sentios miembros vivos de la Iglesia**». Carta pastoral que dirige a sus diocesanos el Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Enrique PLA Y DENIEL, Obispo de Salamanca, sobre la cooperación económica a las necesidades del Culto y Clero. Págs 16 en 4.º Salamanca. Establecimiento tip. de Calatrava, 1936.

Difícil habría sido hallar expresión que mejor expresara el fondo del problema económico que hoy apremia a la Iglesia española. Por egoísmo, por hábito invelerado, por frialdad en la fe, son muchos los fieles que no sienten lo que es ser miembro de la Iglesia. El Sr. Obispo de Salamanca se lo trata de hacer ver con grande copia de doctrina y hondo espíritu apostólico, a la vez que relata, para ejemplo de sus diocesanos, sus propios sacrificios por atender a la reparación de la Iglesia, y sus aspiraciones «a que por falta de medios económicos no continúe el Seminario Salmantino en su actual *capitis diminutio*, suspendida su gloriosa categoría universitaria».

Los Santos Evangelios. *Vida y doctrina de N. S. Jesucristo según los Evangelios concordados, con gráficos, notas explicativas e índices*, por el Emmo. Sr. Dr. D. Isidro GOMÁ Y TOMÁS, Card. Arzob. de Toledo. Primado de España. XX-525 en 18.º Librería Casulleras. Clarís 15. Barcelona, 1936. Pr. 1,50 ptas.

Una nueva prueba de la actividad y celo de nuestro Emmo. Primado es este librito que ofrece a su «venerable clero y a las organizaciones de la Acción Católica de España». Es una edición baratísima de bolsillo, que abarca ordenado todo el texto de los cuatro evangelios, ilustrado con notas atinadas y copiosas, enriquecido con mapas, en impresión limpia y elegante que invita a la lectura: «Toma y lee, cristiano. Contiene el librito el pan bajado del cielo. Jesús lo es—El mismo lo dijo—y en este librito está la vida de Jesús, la más completa y fiel de todas las historias de su vida. También lo es de su doctrina, que El mismo dice que nos trajo del seno del Padre».

Instrucción Sacerdotal sobre Predicación y Catequesis, que dirige a su Clero diocesano el Emmo. y Rvmo. Sr. Card. Dr. D. Isidro GOMÁ Y TOMÁS, Arzob. de Toledo, Primado de las Españas. 16 en 4.º, Toledo. Talleres tipográficos Editorial Católica Toledana. Juan Labrador, 6. Telef. 22. 1936.

Es la voz del pastor que siente las necesidades y peligros de su rebaño y que ex-

horta y apremia a sus sacerdotes a trabajar en la obra del Señor. Como muestra del espíritu que anima esta instrucción copiamos estas palabras: «Mas de una vez os hemos expuesto de palabra nuestro criterio en este punto. Evitad, cuanto podáis, esa predicación volandera, de oradores fugaces, que aparecen como un meteoro en vuestras grandes fiestas populares, precisamente cuando podría llegarse más hondo en el pensar y en el sentir de vuestras feligresías y que, a más de imponer sacrificios enormes a vuestras hermandades y cofradías, dejan estragado el gusto y vacías las almas de vuestros pueblos».

Fr. Juan de los Angeles, por Juan DOMÍNGUEZ BERRUETA, Catedrático. Biblioteca Pax. Madrid-Apartado 466. Precio 0,80 cts.

Son ya varios los estudios críticos que de nuestros místicos clásicos ha publicado el Sr. Berrueta. Ahora ofrece al gran público un trabajo de «crítica espiritual» (prólogo) en el que sin dejar de lado observaciones literarias, se fija principalmente en el sentido místico. Después de hacer una síntesis biográfica de Fr. Juan, el autor ha coleccionado escogidos textos de su vasta producción, tan admirables por su elevación espiritual como por su casticismo de estilo.

¡Ojalá que esta nueva obra del Sr. Berrueta alcance toda la difusión que merece, y que con obras de este tipo se prosiga la divulgación de nuestra literatura mística!

FR. J. M. DE AGUILAR, O. P.

Formación y actuación de juventudes por el Abate J. MAUQUOY. Un vol. en 8º de 388 págs. Madrid. Exclusiva de venta Ediciones FAX. Apartado 8001-Madrid.

Nos complacemos en presentar la traducción castellana de «Le Patronage de jeunes gens», título que lleva en su última edición belga la tan conocida obra del Abate Mauquoy. Como su autor dice en el prólogo, ofrece al público «las conclusiones de un estudio teórico profundo de la actuación de la juventud, unido a la experiencia de diez y seis años de ministerio entre los jóvenes» (p. 5). Y, en verdad, ha conseguido plenamente su propósito, logrando sintetizar en un cuerpo de doctrina—casi en un código—los métodos teórico-prácticos utilizados en los famosos Patronatos belgas.

El Patronato es un «grupo heterogéneo inicial» (p. 330), que junto con los Exploradores y las cinco federaciones homogéneas (Obrera, Estudiantil, Agraria, Universitaria e Independiente) integran la Acción Católica de la Juventud Belga.

En España la Jerarquía eclesiástica siguió distintas directrices y organizó la Acción Católica a base de grupos heterogéneos de carácter parroquial, diocesano y nacional, para cada una de las cuatro ramas de la Acción Católica. Esto no obsta para que podamos encontrar muchas enseñanzas en la organización belga, y que adaptadas a nuestro sistema heterogéneo resulten muy beneficiosas. Por ej. Dentro de la organización de la Juventud de A. C. E., encontramos los grupos de aspirantado, con muchos puntos de semejanza con los Patronatos Belgas, que como muy bien ha dicho el Abate Colbrant son «el seminario menor de la A. C.»

«La obra del Abate Mauquoy ofrecerá a todos los directivos de obras de juventud copiosa doctrina y acabada organización práctica para la «formación y actuación de jóvenes católicos». Especialmente la consideramos muy útil para los que desempeñen el cargo de instructor de aspirantes. Una abundante bibliografía nacional y extranjera enriquece este hermoso libro.

FR. JOSÉ MANUEL DE AGUILAR, O. P.

Poppe: *Entretiens sacerdotaux* (192 págs. 10 frs.) Lethielleux, París. Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona. 1936.

Un libro de oro para sacerdotes. Muerto a los 33 años, después de una vida que fué una continua enfermedad, el P. Poppe dejaba sin embargo una gran obra realizada. Verdadero santo, penetrado profundamente de su carácter sacerdotal, era la guía de millares de almas que se sometían a su dirección. Tal vez la parte más fecunda de su apostolado hayan sido sus Ejercicios dados a los Sacerdotes. Unos de estos ejercicios, recogidos por uno de sus oyentes, es lo que contiene el presente volumen. En él se reflejan al vivo las cualidades de apóstol, que habla por experiencia de la vida espiritual. Estas páginas tienen sabor de Evangelio, máxima sencillez dentro de una profundidad admirable. Creemos que puede hacer mucho bien.

Le Tiers-Ordre de S. François d' Assise, Conférences aux novices, por un Maître des Novices (274 págs. 12 por 19, 12 frs.) Lethielleux, París.—Herder, Balmes 22. Barcelona.

Libro utilísimo para todo el que quiera saber lo que es la Orden tercera de San Francisco. El autor, maestro de novicios muchos años, posee un dominio perfecto del tema, por la larga experiencia adquirida. Puede prestar grandes servicios a los instructores, que no pocas veces tropiezan con serias dificultades en el desempeño de su misión.}

Jesucristo Rey.—Serie de treinta y una lecturas o consideraciones sobre la Realeza de Nuestro Señor Jesucristo. Por Mons. Francisco CHIESA, Canónigo. Versión de la tercera edición italiana por el Rvdo. D. Cipriano MONSERRAT, Pbro., Doctor en Filosofía y en Sagrada Teología.—Un volumen de 12 y medio por 19 y medio cm., de 322 págs. En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 7. (Por correo, certificado, ptas. 0,35 más).—Luis Gili, editor, Córcega, 415. Barcelona.

La realeza de Jesucristo nunca sonó a novedad en oídos sinceramente católicos. Menos ahora que S. S. Pío XI ha proclamado *urbi et orbi* esta prerrogativa de nuestro adorable Redentor, exponiendo los fundamentos de la misma en su áurea encíclica *Quas primas*, difundida por todo el mundo. Sucesivamente han ido apareciendo notables estudios y jugosos comentarios sobre dicha encíclica. Destácase entre muchos el de Mons. Chiesa, que en pocos años ha visto tres ediciones. No es de maravillar si se tienen en cuenta las dotes de profundo teólogo y enjundioso hablante que adornan al autor.

Las treinta y una lecturas de este libro, correspondientes a otros tantos capítulos, contienen un estudio orgánico de la Realeza de Jesucristo, articulada de conformidad con las directivas de la citada encíclica. De ellas podrán echar mano con insospechado fruto los sacerdotes—en especial los predicadores—para preparar instrucciones o pláticas sobre dicho tema, y los fieles sin distinción para leer o meditar las excelencias de una verdad tan consoladora.

El público español e hispanoamericano cuenta desde ahora con un libro que—podemos afirmarlo sin que se nos pueda achacar a tópico—viene de veras a colmar un vacío en nuestra literatura religiosa, donde no abundan hasta el presente obras sobre un tema de tan candente y capital interés como la Realeza de Jesucristo.

LIBROS RECIBIDOS

- BRENTANO (Sister Mary, O. S. B., M. A.)—Nature in the Works of Fray Luis de Granada (XIX-160 págs.), The Catholic University of America, Washington, D. C. 1986.
- RITTEN.—La doctrina social de la Iglesia. 2.^a edición.—Editorial Litúrgica Española. Barcelona.
- DEL VECCHIO.—Crisis del Derecho y Crisis del Estado. Traducción de Mariano Castañón (232 págs. 10 ptas.)—Victoriano Suárez, Preciados 46. Madrid.
- GARRIGOU-LAGRANGE (O. P.)—Las tres vías y las tres conversiones (254 págs.)—Editorial Poliglota Española, Petritxol 8. Barcelona, 1936.
- La Biblia.—Edición catalana, por los PP. Benedictinos de Montserrat. Tomo XIII. Isaías, II. Capítulos XL-LXVI, por D. Ramiro Augé. 1936.
- Palaestra Latina.—Numerus extraordinarius horatianus, 1935-1936.—Universidad de Cervera (Lérida).
- Miscellanea Isidoriana—Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII Centenario de su muerte. 636-4 de Abril-1936.—Lo edita la Provincia de Andalucía, S. J.
- MARCH (José M., S. J.)—La Traducción de la Biblia, publicada por Torres Amat, es sustancialmente la del P. Petisco (325 págs. 15 ptas.)—Razón y Fe, Madrid. 1936.
- SIWEK (S. J.)—La structure logique de l' induction.—Aparte de «Gregorianum», Vol. XVII (1936).
- Pontificium Athenaeum Seminarii Romani: De Anno Academico 1935-1936. Commentarium.
- MUNDING.—La corona de doce estrellas en torno a nuestro oficio mariano (150 págs. rica. 2 ptas., tela 3).—Luis Gili. Córcega 415, Barcelona.
- GERSTER A. ZEIL (P. Thomas Villanova, O. M. Cap., Lector S. Theol., Censor et Examinator Arch. Trid.)—Sacramentum Extremae Unctionis. Tractatus theologicus praesertim ad mentem S. Bonaventurae. In-8, 1936, pág. IV-80. Lib. It. 4—Marietti, Torino.
- GERSTER A. ZEIL (P. Thomas Villanova, O. M. Cap., Lector S. Theol., Censor et Examinator Arch. Trid.)—Infernus. Tractatus dogmaticus iuxta sensum S. Bonaventurae. In 8, 1936, pág. IV-176. Lib. It. 7.—Marietti, Torino.

Ordo Divini Officii Recitandi sacrique peragendi juxta Kalendarium Ecclesiae Universalis pro anno Domini 1937. Volumen in-8 (12 por 19), 1936, págs. 132, in charta optima, characteribus magnis ac nitidis, editio accuratissima. Lib. It. 2,50. Marietti. Torino.

MORETTI (Sac. Aloisius, Pontificiae Academiae Liturgicae Romanae, honoris causa, Academicus).—Caeremoniale iuxta Ritum Romanum seu De Sacris Functionibus, Episcopo celebrante, assistente, absente in partes septem digestum. Manuale iuxta novissima Decreta S. Rituum Congregationis et Codicem Iuris Canonici.—Vol I.—De quibusdam notionibus sacram liturgiam respicientibus. In-8 max., 1936, págs. VIII-260. Lib. It. 12.—Marietti, Torino.

CHRISOLOGI (R. P. a Jesu Sacram. Carmelita Disc.).—Asceticae et Mysticae Summa a R. P. Joseph Antonio a Puero Jesu, eiusdem Ord., studiorum humanitatis praelectore ex originali hispano in latinum fideliter translata. In-8, 1936, paginae VIII-470 Lib. It. 10.—Casa Editrice Marietti, Vía Legnano, 23.—Torino (Italia).

MAUQUOY.—Formación y actuación de juventudes (24 por 16 cms. 388 págs. 10 y 13 ptas.) FAX. Madrid.

BRIEFS.—Le Prolétariat industriel. Traduit par Yves SIMÓN. (XII-302 págs. 10 frs).—Desclée de Brouwer, París.

TIHAMÉR TOTH (Dr.).—El joven creyente (250 págs. 5 ptas.)—FAX. Madrid, 1936.

DEL PINO (Fernando).—La gran decisión (XV-232 págs. 5 ptas.)—FAX. Madrid. 1936.

SALVAGNIAC.—Jesus de Nazareth, Roi des juifs (En 8.º XII-532 págs. 30 frs.).—Lethieulleux, París.—Librería Herder, Balmes 22, Barcelona 1936.

PIROT.—La Sainte Bible. Tome IX: Les Saints Evangiles, S. Mathieu-S. Marc. Tome X: S. Luc-S. Jean (XVIII-610 y 540 págs. 120 frs.).—Letouzey et Ané, Editeurs. París. 1935.

EICHRODT.—Theologie des Alten Testament., Band I, VIII-280 págs. 6,50 RM. Band II, 120 págs. 2,57 RM.—J. C. Hinrichs' schen Buchhandlung, Scherlstrasse, 2.—Leipzig, 1. 1935.

BERRUETA.—Fray Juan de los Angeles.—Biblioteca PAX. N.º 13. 0,80 cts.

Hitler et Rosenberg, ou le vrai visage du National Socialisme.—Bonne Presse. Rue Bayard. París.

TIHAMÉR TÓTH.—El joven observador (232 págs. 5 y 7,50 ptas.)—Ediciones FAX. Madrid.

PILDAIN (A.).—En defensa de la Iglesia y de la libertad de enseñanza, 240 págs. 3,50 pesetas.—FAX. Madrid.

STEINBÜCHEL.—Der Umbruch des Denckes.—Pustet, Verlag. Regensburg.

RUDLOFF (O. S. B.).—Kleine Laien Dogmatik.—Pustet, Verlag. Regensburg.

Con licencia eclesiástica.

INDICE DEL TOMO QUINCUAGÉSIMO QUINTO

JULIO-DICIEMBRE DE 1936

I. INDICES GENERALES

Artículos de fondo.

	Págs.
ALONSO (P. S.): <i>La exención de los religiosos</i>	33 y 169
AROCA (D. F.): <i>Los estados prepasionales</i>	196
BELTRÁN DE HEREDIA (P. V.): <i>La Facultad de Teología en la Universidad de Oviedo</i>	213
CARRO (P. V.): <i>Cayetano y la tradición católica medioeval en los problemas de la gracia</i>	5 y 260
CCLUNGA (P. A.): <i>La cuestión de la epiclesis a la luz de la liturgia mozárabe</i>	57 y 145

Boletines.

<i>De Cosmología</i> , por el P. GUILLERMO FRAILE.....	70
<i>De Derecho Canónico</i> , por el P. SABINO ALONSO.....	286

Crónicas científico-sociales.

España, por el P. ANTONIO CARRIÓN.....	93
España, por el P. H.....	305
Colombia, por el P. RAYMUNDO S. MEJÍA.....	311
China, por el P. HONORIO MUÑOZ.....	105
Japón, por el P. TOMÁS DE LA HOZ.....	108
Checo-eslovaquia, por D. FRANCISCO FIALA.....	101
Bibliografía.....	115 y 318
Libros recibidos.....	143 y 331

II. ÍNDICE DE AUTORES CRITICADOS

	Págs.		Págs.
ALCAÑIZ, (S. J.): De autogra- pho tractatus inediti Card. Joannis de Lugo «De Anima»	324	CHIESA: Jesucristo Rey.....	327
AMURRIO: El P. José Chavatte.	138	CIPROTTI: De consummatione delictorum.....	321
ALBAREDA (Dom Anselm. O. S. B.): Sant Ignasi a Mont- serrat.....	125	CLEMENT: Contra la aparición de la vida.....	128
ALDAMA (J. A. de; S. J.): El Símbolo Toledano I.....	131	Codicis Juris Canonici interpre- tationes authenticæ.....	320
ARTECHE (Gonzalo): Derecho Práctico Parroquial.....	303	CONTE A CORONATA: Institutio- nes Juris Canonici. Vol. IV.	320
BALTÁ ELÍAS: La concepción del mundo físico en la Cien- cia actual.....	90	CROIZIER (S. J.): Hacia un por- venir mejor.....	115
BARÓN DE CASAPORTIERRA: El Cantar de la Muerta.....	325	CUADRADO (S. J.): La asisten- cia a la Misa diaria.....	136
BASTÉ (P. Narciso, S. J.): La Religión verdadera.....	120	DE LUIS (Francisco): La maso- nería contra España.....	133
BAYLE: Sin Dios y contra Dios	130	DE JESÚS (Gabriel): Vida gráfi- ca de Santa Teresa de Jesús.....	120
BELLENEY: Sainte Bernadette, bergère en chrétienté.....	142	DE VIO CARD. (Cayetanús): De comparatione auctoritatis Pa- pæ et Concilii.....	319
BERRUETA: Fr. Juan de los An- geles.....	329	DEMORE: La vraie Politesse...	142
BOHLER (P. Leonard, (O. F. M.): Le Christ au Collège.....	327	DOMÍNGUEZ BERRUETA (Juan): La Canción de la sombra...	124
BLANCO (Rufino): Quintiliano..	137	FERNÁNDEZ (P. Aniceto, O. P.): Scientiæ et Philosophia se- cundum S. Albertum Magnum	70
» » Luis Vives...	137	GARCÍA DE CASTRO: Menéndez y Pelayo.....	323
BOUFFIER (S. J.): La Ven. ser- vante de Dieu Anna-María Taigi.....	131	GARCÍA (P. Félix, O. S. A.): Palabras interiores.....	124
CAPELLO: Summa Juris Cano- nici. Vol. III.....	321	GARCÍA FIGAR (O. P.): La mo- ralidad en quiebra.....	325
CASTILLO DE LUCAS (Dr.): Re- franes de medicina o relacio- nados con ella por el pueblo.	326	GARCÍA VILLADA: El destino de España.....	128
CHARMOT: La mésentente con- jugale et ses effets sur l' edu- cation des enfants.....	122	GARROTE AMIGO (Santiago): Vida y «Milagros» de Fray Martín Lutero.....	132

	<u>Págs.</u>		<u>Págs.</u>
GAUTRON: El Ven. P. Passerat	138	Higginson. Traducción del	
GOMÁ Y TOMÁS (Emmo. Sr.):		inglés por el Abbé Billé.....	132
Carta Pastoral en el LXXX		LAJOIE (C. J. M.)-Bonté géné-	
aniversario de S. S. Pío XI.	324	reuse: Mère Marie de la Na-	
GOMÁ Y TOMÁS (Emmo. Sr. Dr.		tivité Desmons.....	131
Card. Arzobispo de Toledo):		LEMAITRE (Abbé): A l' Evan-	
Los Santos Evangelios.....	328	gile tout d'abord.....	127
GOMÁ Y TOMÁS (Emmo. Sr.		MAUQUOY: Formación y actua-	
Card.): Instruccionsacerdotal	328	ción de juventudes.....	329
GRAF (O. S. B.): De subjecto		MELLET (M. O. P.): L' itinéraire	
psychico gratiae et virtutum.	129	et l' ideal Monastiques de	
GREVEN: Die kölnen Kartause,		St. Augustin.....	123
und die Anfänge der katholis-		M. RÚA (P. Angel, O. P.): La	
chen Reform in Deutschland.	117	iglesia de Lambayeque.....	140
GRZYMALA: Ratio Sacra in ma-		MILLOT (Mgr.): La Mère de la	
trimonio canonico et civili...	119	Divine Grace.....	139
GUBIANAS: El laicismo y la ora-		MITTERER (Albert. Prof.): Das	
ción de la Iglesia....	138	Ringender Alten Stoff-Form-	
GUERRA y SÁNCHEZ: Azúcar y		metaphysik mit der heutigen	
población en las Antillas....	123	Stoff-Physik.....	83
H. MATHIEU (S. J.): Quel est le		MORET (Jeanne): Par la Croix.	139
but de la vie.....	119	OLGIATI: Nuestros jóvenes y la	
HERNÁNDEZ (P. Manuel, O. P.):		pureza.....	326
San Alberto Magno, Doctor		PARSCH: Le guide dans l' An-	
Universal.....	119	née liturgique.....	322
HITOS (S. J.): Mártires de la		PEIRÓ: El Evangelio comentado	140
Alpujarra en la rebelión de		» El problema religioso	
los moriscos (1568).....	136	social en España.....	127
Homenaje al M. I Sr. Rector		PÉREZ MUÑOZ: El moderador	
del Seminario de Vitoria....	118	espiritual perfecto.....	137
INGOLD: Général et Trappiste,		PETAZZI: La hora Santa.....	231
le P. Marie Joseph Baron de		PICHLER: Catequesis para las	
Géramb.....	140	clases inferiores de enseñan-	
JEANS (Sir James): Nuevos fun-		za primaria.....	120
damentos de la Ciencia.....	88	PIE XI ET LA PRESSE: Actes	
JIMÉNEZ DELGADO: Epitome		pontificaux (1922-1936).....	327
Historiae graecae.....	131	PLÁ Y DENIEL (Excmo. Rvdmo.	
KERR (Lady Cecil): Theresa		Sr. Obispo de Salamanca):	

	Págs.		Págs.
«Sentíos miembros vivos de la Iglesia».....	328	STEGMULLER: Pedro de Osma.	318
PLUS (Raúl): Modo de orar bien	138	STICCO (María): El ideal vale más que la vida.....	134
POPPE: Entretiens Sacerdotaux	330	TORRES (P. Alberto M. ^a , O. P.)	
RETANA: Historia de una agonia.....	138	Estudio sobre la regeneración social del indio.....	141
RISCO: (S. J.): Santa Micaela del Santísimo Sacramento...	137	ULLOA CISNEROS: Historia de España.....	117
RODRÍGUEZ (P. T. ^o , O. S. A.):		Vida y misericordia de la Santísima Virgen, según textos de Santo Tomás de Aquino.	
Legisladores y Leyes.....	129	Por Fr. J. F. P., O. P.....	134
ROJO DEL POZO: Evolución histórica de la Liturgia.....	323	VILLUENDAS (O. F. M.): Raquel la betlemita.....	139
ROLLAND (E.): La loi de réalisation humaine dans St. Thomas.....	122	VIOLLET: La loi chrétienne du mariage.....	121
ROSSI (C. M.): La Gnoseologia del Prof. Giuseppe Zamboni.	324	VERGHETTI: Joannis Lud. Vives Colloquia.....	136
SAVALL (P. Domingo): Fr. Alfonso de Castro.....	126	VONIER: La nouvelle et éternelle Alliance.....	327
SAZ: La Armonía del Cosmos.	91	WERNZ-VIDAL (S. J.): Jus canonicum. Tomus IV.....	322
SECO (Lázaro): Horas de paz (Poesías).....	131	ZAFFONATO: Mente y corazón. Reflexiones para los jóvenes.	141
SERVIN (S. J.): Scouts Hispanos. El Evangelio del Scout.....	137		

